

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الحياي

وقد حاشينا غامتها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي اخداها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

❦ فيه ❦

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضا حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

100

100

100

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحنى في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخياي

وقد حاشينا غامتها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وتأييدها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حيد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

تليه

قد وضنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتلبها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * بارضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه النجاة والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والأحكام * وعلى صحبه الذين معهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الاستلام (وبعد) فبقول العبد المتوسل الى الله الميّن * القوي الميّن * ابراهيم بن محمد بن عريشاه الأسفرائني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى بدقيق النظر وتحديد البصر ثم القائد * ولشوارد أبقار الفكر حبذا المصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد عن الخبايا والوهيات * وجعل شيخ الاسلام للأسول والعقائد عقلة الوافي بالاتصال بالبدا الفياض * وذهبه الصافي عن كدر الاهال بالاعمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار حمة صافية ليس لها سادي ولا يركب لمحصل نفائس الآراء وفرائد المعاني الإبحر آبدي * فإياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم نصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم نطالب على تهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام * ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند البناء في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أو فر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غابة الارتفاع وما يشوم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتأتي الابتداءين بأمرين فيندفع بأن الثاني بين الابتداءين الحقيقيين

(حاشية الحق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي أي سادس فقلت السين ياء)
(قوله فانا لسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مشقة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين التتوي والحقق الناري والسيد الشريف والدواني والنجاشي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوائدها رسائل مستقلة وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل الحق التتازائي وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لها) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشى الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملازمة الابتداء) أي ملازمة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملازمة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس (٣) الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة

دون الاضافتين كما فيها نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالإضافة الى المتبرك فيه ثابت لها لا بما اشهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو للملازمة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكوراً قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة بنافي جعل شيء منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أبواب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوها جزئين من تأليفهما كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملازمة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءاً أول ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلها جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً ﴿ قوله التوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحد بمعنى يقي واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بضمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحد بجلال الذات اختص من جلال الذات به * ذلك ان تجعل التركيب من قبيل الأول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته ملازمة ومن الثالث أي التوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكما صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * فيه رد على من قال الباء خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد بالتوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في السكال بمعنى انها ليست لغيره وإضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعزلة حيث حكموا بأن

جلال ذاته ليس له من غيره فينقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعد العبارة كما لا يخفى وأما ما يوجه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الأفعال التعدية كالمصصة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر المصصة للتعدية اتفاقاً على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالإيراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القيل الثاني كما لا يخفى (قوله وإضافة الصفة) متعلق بكلمة التوحد

(ولى الدين) (قوله وهذا إنما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخياي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الإطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ماهية الشيء هو ولفظ الماهية يرادف الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد نطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكما صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المستزلة (قوله والمرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لاللمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والافاضة وهذا إنما يصح لو اريد بالذات الماهية وأما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعلنا المحمود متوحداً بجلال الذات وكما الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والمرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ﴿قوله المقدس﴾ أي المتطهر يقال قدس أي تطهر (في نموت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف نستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماه) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماه نصيد التعظيم أي كل نعمت له يرى عن شائبة نقص وسماه فلا يرد أن القدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النبي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النبي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الامور وكذا القدس في نموت الجبروت عن شوائب النقص وسماه يتضمن نفي النقص وعلاماته في نموت الجبروت وانباتها ﴿قوله والصلاة﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ونكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضمه دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان الينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى قبل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاحباب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الحنف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه إيهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قبل لو رجع) قائله الخياي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان اقادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما انتم اذا كان في العبارة ما يدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فيها ما قاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تمثيل الاقادة المذكورة اذ يصبر المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة الخياي خاطئة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نينا ولم يقل آيات نينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الاثبات اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو قضايم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيبات انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الاقادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حاجة كل واحد واحد من الاثبات بان يكون جميع حجج هذا الحجم عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذلك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الاثبات على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نينا على آيات سائر الاثبات على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الاثبات كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حاجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيبات من قوله فالمعنى بساطع بدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الاقادة المذكورة

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكوا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتله المقام فذكر اصحابه مخدومين بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحجته) إما وصف للآل واصحاب أو الاول الاول والثاني الثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه مجرد التأكيد فانها تكون لجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التعليل لتقدير التفصيل والاجال * وقيل الفاء ثبوتها اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرحهم ما سيد المحققين ونسبه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير اما مشروط

لا ثبت الدلالة في العبارة على نبي ما ثبت لنينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الاثبات ودون اثباته خرط القتاد وما ذكر من استغراق الاضافة لا ينبغي ما أثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لسطوع لغيرها من

حجج سائر الاثبات بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فجرد دعوى لا تسع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التيسر والتي قالبحث وارد غير مندفع بانثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آل بي على لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفائي وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آل بي بسبب عداوته وخصومته بلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي للبرزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يتراد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وأبي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدرراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وجيئ به لا حاجة الى ما ذكره من التحولات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فباعلقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم ففصل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فمن اراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للبيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانهما مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة اليبانية وانت خير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والازان بها) الضمير ان راجعاً الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع نبوت الحاكم والرسول) وهما انما يفتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا اطلق بخلاف الشرح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة
عندي الآن والله اخذوا منه
(قوله الاحكام المأخوذة
من الشرع فبان) والمراد
من كون تلك الاحكام
مأخوذة من الشرع ان
يكون قبولها والتدين بها
بسبب ورود الشرع سواء
كان اثباتها بالدليل السمي
أولاً لا ما يكون اثباته
بدليل سمي فان من
الاحكام بما لا يصح اثباته
بالدليل السمي لتوقف
الشرع عليه كوجود الباري
وعلمه وقدرته وليس
المراد أيضاً مجرد الموافقة
للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتداً بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال بتقدير الكلام هنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولاً وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولنا سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فلي هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وبساسها موضوع الكلام ومبانيه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام ونخصه او الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة بمعرفة ووجه الانسية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني علم الشرائع والاحكام وان مبانيه أساس قواعد عقائد الاسلام بمجتهدي السامع في تحصيله بمباني مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخذها بذلك (كقوي)

(قوله ما يقصده العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الحيايى (قوله وقيل) قائله الحيايى (قوله
أحسن مما قيل) قائله الحيايى (ولى الدين)

(قوله ويتوقف نبوتها) أي بيان نبوتها أو نبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل ما لم تكن معتداً بها لم تعد في بيان
نبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان نبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور
وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف نبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف نبوتها على المسائل
الكلامية لزم الدور وأيضاً ما يتوقف عليه نبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالأقرب ان يقال هما
أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لما فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كافي في مدح الكلام (قوله
فان كونه مبني الكتاب الى آخره) علل الترتي في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية
بخلاف الفقرة الاولى * وقد علل القائل المذكور وهو المحشي الحيايى بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله
لم يلتفت اليه هذا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولاً (٧) وبالذات وهو المتبادر من العبارة

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصده به العمل وهذه تسمى عملياً وفرعية وأحكاماً ظاهرة
وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان
تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف نبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني
الكتاب والسنة نبوتاً وهما مبناه اعتقاداً ونجى عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس
الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر للاولى * ويحجب عنه بانه ترتي في
المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس
مقصوداً من حاق الناظر فيها كما في الثانية * والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم
ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى *
وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على
ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل
السنة فان المنزلة لا تلو في التوحيد فنوا الصفات فكلامهم علم التوحيد والصرف وللتنبيه على ارادة
المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدققة
اذ نخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مبان لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا
وجه آخر ذكره المحشي الكنتي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناها اللغوي في أغلب
أجزائها وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة اعترفت بينه وبينها على ما سيجي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رغبة بهذه التسمية (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد
ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو
تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصريح الوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل
(قوله هذه الدققة) أي الإشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ نخصيص الوسم) لتعميل
التنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن)
أي كون نخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الإشارة الى الفرق بين المذهبين
بخلاف ما قيل (كنوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يومهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الابهام لم ينشأ من توجيه القائل بل بوجبه يدل على ان الوسم بالاول ليس بانتهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ما ذكره القائل يومهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول انه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الابهام وتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حنيد النارج هذا فرة بلا مزية فان الضيغ هو الظلمة لشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالنياب والاولهام بالظلمات مجر دقتن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قبل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه ففسر ازالته وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضيفة) لعل وجه ارادتها بها هو ان يحصل على ما به الشك وعلى ما به الوهم

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمنى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب لا يندفع الاضطراب بالكنية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (يستضي) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليها وفي النجم استعارة محققة كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لا يطلاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ما جئني زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكره تشبيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لمعروض أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر بكن الارض وشمس لا تنيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كاليد الا انه يمكن الارض وكالنجم الا انه لا يفتي وما نحن فيه من هذا القيل لان الملة والدين لا يلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ما ذكره بعض المحققين نقلاً عن تهذيب الازهري من ان الضيغ هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالتجيم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو ويكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومثا كانه انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ منع ترك الرعاية لجانب المعنى على لا ينبغي لتان الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكتبي هو بمعنى السلوك والمحبوب يقال طريق عمل أي ملحوب وسلوك ومللت الثوب اذا خطت الحياطة الاولى وجمعت قطعتة فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال الحنفي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وحماسة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسبون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركان عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وثمانمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبت) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفدته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة لما خوفة من

يستفي منه فقيه مدحه بأنه بقي الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان التجيم يملك به الطريق الذي ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة التجيم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الحجة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بحجة هي سلام عليكم عليهم * ويحتمل ان يكون من قيل بيت الله جنت دارا لله تشريفا وتكريما لها قال الامام المضافه هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنين ربه في داره والآخر من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لفرق الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع ونحوه تقديم احوال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاعره والفرق جمع غرة وهي في الأصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة النخبة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصبر في على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما نقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبت من علم أو مال وجعل المقاصد السامية فوائدا يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائدا وقد جعل الفن مجرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائدا (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سيما فصولا اما لانها فصل بين الحق والباطل اولانها تحيد معانيها مفصولة عن

(م - ٢ حواشي القاييد ثاني) (عصام) مبدأ المعرف المقصود بالتعريف لان الحفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدأ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا ينشئ هنا كما لا ينبغي * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا ينشئ فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وإن سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقا وإن سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقا فلسفيا لا يليق اعتباره في التعاريف ولا بدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبه من خير علم كان أو مالا أو غيرها وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعة كما لا ينبغي (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره . (كنوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سماعاً فصولاً فهو كالبديل عن قوله أما لأنها تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلاً بين الحق والباطل ومقيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله لقادة لا إعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وإثناء نصوص إعادة المقاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خير بأنه يجوز أن يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن أن يحمل ما ذكره على هذا المعنى فانهم (قوله والنصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن أن يكون اليفين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والنصوص له تحميلاً فيثبت يكون المراد من النصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لانصوص الخواتم (قوله وتبين المضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التقيح للتوجيه من قيل ظرفية الصفة للموصوف

للمبالغة كما في قولهم زيد في الحصب والراحة فالعنى مع توجيه منقح غابة التقيح بحيث أحاط به التقيح إحاطة الظرف بظروفه (قوله وتأتيها توجيه في ضمن التقيح) الظاهر أنه توجيه بحمل ظرفية التقيح للتوجيه من قيل ظرفية السبب للسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة بهي لم يأت بتقيح مجرد عن لقوائد

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وإثناء نصوص أذلة لا إعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجمله حاله لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة إضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والنصوص جمع فص للخاتم وهو مثلك وجعل الجوهري الكسر لحا وطفه القاء وس بأنه وهم طعنا (والنهذيب) التقيح والاصلاح وتقيح الشعر تهذيبه (وتبين المضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضح يانها (قوله مع توجه للكلام في تقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التقيح وثانيها توجيه في ضمن التقيح أي تقعبه بحيث صار موجها وكذا قوله (وتبينه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تبيين في غاية الوضوح و ارادة التبيين على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لانح وغب الشيء بالكسر عاقبه والكشف الجنب وطى الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى

(والتجاني)

بل بتقيح مشترك للزوائد المقبولة كالقوائد بحيث لو لم يكن التقيح لبقى الكلام غير موجه على قياس ما سباني في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تبيينه) بأن يكون المعنى ومع تبيين موضع أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفية التوضيح للتبيين من قيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشح) لم يتعرض لإضافة الكشح الى المقال بانه قول وطى كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه فنه إشارة الى أنه لما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملازمة لوقوع طى الكشح في المقال أي طاروا كشي في المقال (قوله وطى الكشح عن الشيء كناية) كما ان طى الكشح عن الامر كناية عن اضماره وسنره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازماً لطى الكشح عنه قيل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجنب فاستد الى المقال تخيلية كما استند الاظفار الى المنية في اظفار المنية نشبت وفيه ان يكون الشارح طاروا لكشح المقال يكون حينئذ ريكك المآل (قوله والارجح ان يحمل الح) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيد كر التجاني عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاخطاب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لا لقاعدة بخلاف الاخطاب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفوي)

وأنت خير بأنه لو أريد بالاملال ما هو لازم الاطالة لكان بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف ما لو أريد به ما هو لازم الاخلال فإنه حيثئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سباني والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم وأما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سباني فهو بمنزلة نزع الحلف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الابهاز) لعله أول الاخلال بالابهاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطباب بالاطالة مع انها سباني في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضت منها انه يكون مضمون هذه الفقرة اثنائية حيثئذ عين مضمون النقرة الاولى بناء على ما هو الارجح من حمل الاملال على ما يلزم منه الابهاز المحل فيكون تكراراً وتأكيذاً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لتلا يكون كنزع الحلف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطباب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الابهاز فإن فيه رعاية للجمع وفيه انهم لا يحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك المادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما هنا فان ارادة الاطالة من الاطباب أوضح من ارادة الاخلال من الابهاز ولذا تراهم يضعون الاطباب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الابهاز وأيضاً في وضع الاطباب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطباب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يخاف عن الاطباب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطباب والاخلال اطباب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطباب

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطباب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطباب بقابل الابهاز والاخلال بقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الابهاز رعاية للجمع فكانه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطباب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انها اعراباً جمل الطرفين فتمدهما في حكم متبوعين والوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وأبد نحو الكنجين ماء وعدل وخل فان الخير هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خير بأنه إنما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطباب الاخلال وأما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله صاحب زادته) من انه اذا جعل الاطباب بدلاً عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطباب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فلفظ لانه لا يفهم من كون الاطباب بدلاً ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطباب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر أيضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطباب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالظر الى مقصودية الاطباب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يخفى في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ونظمتها وعظمها والخنزير نجس جلده وشمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المتالان المذكوران ليسا من قيل ما نجح فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان للمعول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتباراً والتعدد في المعول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله بما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبيين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانياً الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب مني وتقريره لان لم يرد جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول يحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه ترميض بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا الحسبي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخبالي (قوله ليس

منهما مع أن المجموع مستحق لأعراب واحد لأن كلا منهما قابل للأعراب ففي أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً أعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الأهداء والمراد بئيل المصمة نيل المصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل المصمة في الدين بمعنى ليس اعتياداً على الكلام بل على الله تعالى (والداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب بما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله يحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي وزده السيد السند بوجوده أما أولاً فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبراً اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبتنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الوار من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للمحاكي وأما ثالثاً فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر مبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المنصور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفاً على حسبتنا وعلى حسبتنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بانه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * وما زيد انه

للمعترض (أي للمعترض) على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفاضل (قوله ويمكن أن يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المتقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخبالي نبأ لافاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخبالي أيضاً جمل هذا من قبيل عطف الفصاة على الفصاة ولم

(عطف)

يذكره هذا الحسبي لعدم تنشئه من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص

أمكن اعتبار التعدد في المنبوع بلا تكلف يارد كما هنا يجمل المجموع ثانياً واحداً ويشتبه تعدد المنبوع والا يجمل كل واحد ثانياً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخر للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جمل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبنى على ذلك فردد ذلك التقدير مما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المتقول عن السيد آتما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أقاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الأفاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواقف اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف قائم بصرفه عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قلبه نكبة أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتنازلي حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهوليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وابت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحل الى الرد على ما ذكره التنازلي في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (١٣) (قوله نصف الخ) تبع فيه

التنازلي لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن النصف بل هو المتبادر الى الافهام اشد تبادروا وورد السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حق نعم الوكيل فهو من قيل عطف مفرد متعلقه جملة الناشئة على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشرف على

عطف على جملة وهو حسي وهو لانشاء التوكل وينقل الكلام جئت الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة انشاء مدح وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجملة انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما ساء اخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المنطقي السبي بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكافين بالاقتضاء او التخيير نصف نشأ من صاحب التوضيح فتعجز عن تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصاص والتبعية والمزاد من الشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كلاحكام الطيبة والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

المطلوب (قوله مقسما لعم التوحيد) فان العلم بوحدايته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التنازلي بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التتبع لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذ ذكره هذا القائل اما اعتراض على التنازلي بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالفواعل التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل المصام كذلك وذلك أيضاً باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما ساء اخذه في تعريف الفقه بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية لان شرائع اجزاء الكلام ويلتزم آخره بأوله حسن الاتساع والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التتبع في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فلا أورده هذا القائل ليس الا لتعجز والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أقاده الكفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والانياس به على وجه مخصوص يتر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولاً ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الترائف مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالفرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي المصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان نقول نسبتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً واعتداداً. واما لانها بتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها فخصوله بالكشف المنفرد (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

ليس بشيء اذا عمل لما مل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيها بتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به ما لا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تعبر الانعام مضبوطة دون انايع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لا يدل على الانحصار واما ان قول منها ومنها يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة البعض ويكتفى فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التباين والظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر للمضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كبرى)

(في)

بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تعبر الانعام مضبوطة دون انايع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لا يدل على الانحصار واما ان قول منها ومنها يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة البعض ويكتفى فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التباين والظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر للمضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كبرى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من انصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) إلى ذلك قول الحاشي : فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قست وضم جبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعني لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى وما دون ذلك وما منا إلا له مقام معلوم قال قوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجملوه مبتدأ والظرف الأول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما أحد منا إلا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجلاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله وأما أن الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو أن الفقه من باب الظنون لا يثبت على أمور ظنية من نقل الفقه وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مضمون فكيف يصح أن يكون علماً لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظاهراً وهو جهلاً مركباً وليس هو حصول أذهن اصطلاح فلسفي وحاشا أن يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تختمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد لليقين ومنع كون الفقه ظاهراً قائلين بأن المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمتنظي الظن بالأحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لأن المجتهد

في قوله منها ما يتعلق الخ كفة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور إذ المقصود بالإفادة حال أبحاث الأحكام لأحال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من التبعيضية حكوماً عليها وأما بما استخرجه الشارح من القوة إلى العمل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالأولى) أي بمعنى اليقين أو الملكة لأن العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس النقص عنه هنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العلم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

إذا غلب على ظنه الحكم علم يقيناً أنه غلب عليه وإذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بنظره. ثم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى أن شيئاً منها ظني بل على معنى

أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع إلى التفهيم والردود

(قوله أما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الأصولي العلم هنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فإنه يحصل غيب الإدراك حالة وراه الإدراك وهي العلم فلي هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فإن العلم يطلق عليهما) إشارة إلى العلة المصححة لإرادة معنى اليقين والملكة كما أن قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد إشارة إلى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانقائه بما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرئيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالأولى معاً * أقول يمكن أن يقال ليس المراد هنا إيراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض مآعده ولو سلم فيجوز أن يراد بالعلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يقيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها وبمعونة شهرة أن الفقه من الاكتسابات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرئيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك إلى ذلك قول الحاشي قال موسى بن جابر استثنى

لا انتهى يا قوم إلا كارها * باب الأمير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال أسنة مذروبة * ومن ندون شهودهم كالفائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قست وضم جبل الحاطب
قال في القاموس القامش ما على وجه الأرض من فئات الأشياء ويقال لذهالة الناس قماش محرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث جعله من هذا القليل لا من الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى قتها عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحرز منه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الفرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقص (قوله ولا يعد) أي لا يعد كل البعد قن هذه الكلمة تستعمل في صرفهم فيها فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعالم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اياه عنه) أي يجعل الاول أعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلة لا جعل ما هو أعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعالى الكل بالجزء) يعني على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

الحكم المتعلق انسمى
بالصدق فانه حينئذ يكون
من قبيل تعلق المعلوم بالمع
(قوله ان شيئاً منها لا
يستفاد) العوالب انه
لا يستفاد شيء منها الا من
جهة الشرع حتى تقع
الشكوة في سياق النسق
تنفيذ العموم (قوله الا
من جهة الشرع) فكانت
شرائع أي، شروعات من
شرع بمعنى سن نسبت بها
(قوله والا) أي وان لم
يكن متناه بما ذكر بل

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في)
كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر انهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام
العبادية (قوله بتداولها القضاء والحكام) أي يتداولون الاحكام وينتمون لها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق
بكيفية العمل فكثرة استعمالها كانت سبباً لتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) يتداولونها وينتمون لها عند رجوعهم فكان ذلك
ايضاً سبباً لتبادر (قوله تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فليسكل
شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد
يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بما ورد الشارعية على ما هو المعنى الاصل للشرعية وانت خبير بان الظاهر
ان يكون هذا وجهاً لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قيل المعطف على معمولي طاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد
مرغوا خبراً مبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعالم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوباً بتقدير الفعل
والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والجيب الحيالي (قوله وأن من لا يعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملاحظ في التكثير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوحى به كلام بعض التأخرين انتهى وقال امام الحرمين صنف تكفير من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما نبذناه ونضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتداً وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) الجيب هو الحيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حقيقة فهو ممنوع (١٧) وان اريد انه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد لا يثبت اليان من تلك الحقيقة فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجة الاجماع ليست من مسائل أصول الفقه فان موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث أبنائها للأحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجة الاجماع من مسائله بل الحق أنها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وخجية الاجماع من الاعراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعدمه الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول بيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث أنه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحيزه ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا بين أن من مسائل الاصول ما هو من الأحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيها وان من قال الاصول ليست أحكاماً شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الاول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المتفاد من تسميته وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سذكروه لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر وبصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك ودون مسألة التوحيد ومثلة الصفات اشرف من مثلة اثبات الصانع توجبه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م - ٣ حواشي المفاتيح ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجة الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول للتنازع فيه قلنا من حجية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند الجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه ونسبه كما ان بحثه عن سائر الأدلة من هذه الحقيقة فتدبر (قوله وحيزه ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الأحكام الاعتقادية الأصلية ولو من بعض الحقيقة كاف في الورد اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله اليان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان ينبر هناك أيضاً قيد الحقيقة أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث أنه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحيد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا يادر الى التسليم فقال على أن في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوياً)

(قوله ما يقال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والتقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده ببعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والمقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايخوا علما وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت قاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم ببعض اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة ثمانية عشر واما الزيدية ثلاث واما الامامية فواحدة على ما وصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض المتضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي بكار الافكار للامدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك امباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حيث ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فقائده اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب الامامة من التفهيمات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما يصد الوجود قائبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوان بحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولما لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الانحصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يجبه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع قايمة بالذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم بركة محبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر بمرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات لما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه هو الاول

الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون علم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فنظمت) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يبعد من اجزائه كما ذكره الشارح في اول شرح المقاصد ولك ان نعم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمباني والموضوعات فحصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه وأشرفها تنام (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منهم انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليله كما سيجي عن الشارح لاعن تدوينه وان الكلام فيها في الثاني دون الاول فالاول ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله بركة محبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليل القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة مما لا يثبت له كما قال (البحر ابادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الفنى المقدسى وتذهيب الكمال للزري واكمال التذهيب لمعلطاي وتذهيب التذهيب والكاشف للذهبي وتذهيب التذهيب وتقريب التذهيب لابن حجر وغيرهما وقد هذا المحنى المعنى الخيالي في هذا الخط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله اورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سياخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينبى الى فقه فصدق عليه قولهم التميز يؤكل ويذم (قوله فتركاه) (١٩) أى تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتدبير باعتبار لفظ ما
والثاني فيما سبق باعتبار
معناه (قوله لاجله) أى
التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته
وجهة أسبابه لكن لا وجه
لهذا الاجراء اصلاحا بعد اعادة
الاجابة لما لا ينبغي
(قوله فنقطع) أى في
استخراج الوجه في كون
الوجه هو الاول وامل
ذلك انه لو كان من
موجبات صفاء العقائد
بقي الاستثناء عن تدوين
الفقه بلا وجه بخلاف
ما اذا كان مقابلا له فانه
حينئذ يكون ناظرا الى
الاستثناء عن تدوين
الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فنقطع وبالجمله قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستفين قدم للتخصيص والاحتراز عن الفقه
الاستثناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت الفتن متعلق بالاستثناء بمعنى كانت هاتان
الطائفتان العظيمتان مستفيتين عن تدوين المصنفين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استثناء الطائفتين لم يشه الى زمن الفتن
لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والالودونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان
حدثت متعلق بمحذوف بمعنى فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقى ان حدوث الفتن
كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة هي
ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء مما تقدم فالعرض له توطئة له * ومن وجوه
الاستثناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان
ينبغي الكتاب والسنة عن تدوين المصنفين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفتن
وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها للثلا
ينظمي أثرها (قوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة
منفرعة على كثرة الوافيات حتى يحتاج الى ان بوجه تقديمه على الوانسات بانه لرعاية الجمع والفتا
والفتوى بالضم والفتح ما اتقى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر للمقابل للاستدلال بالاجل محصل
التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط
للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما اظهرنا ببنائه
خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتدال بانه مفتقر في الخطب (قوله وسما ما يقيد معرفة الاحكام
العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها
التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى به جماعة الاذان الكريمة
ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة ابدعناها لاجله وجشا بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى الثقات فافهم
(قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أى في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج
الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيرها ليوافق تأخيرها فيما سبق حينئذ قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة
ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو المساء الذي يخرج من البرأول ما يحفر كما ذكره
اليضاوي في سور قائله فعلى هذا المناسب جملة القاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مفتقر) بالنيين المعجمة
ثم الفاء بمعنى المعفو عنه ففيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعنى الكثير
أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أى تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجشا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه وأما تعريف القوم الفقه فشمّل على المساحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الأحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادئ والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المساحة بخلاف تعريف القوم للفقه وبهذا التحقيق أتدفع السؤال المورّد على أخذ الإفادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق ما البيان فيه (قوله ولك أن توجه إلى آخره) وأنت خير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لمعرفة الأحكام الجزئية مع أنه حكم على هذا بالكلف كما سبق لكن ذهب إلى هذا التوجيه بعض المحققين وحسنه وذلك حيث قال والأحسن أن يقال إن المقيد هو العلم بجميع تلك الأحكام والمقادير هو علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق بينهما ذاتي لتأثير الكل والجزء بالذات ومعنى الإفادة استلزام الكل معلومة الجزء انتهى واعتراض عليه المحشي اللاهوتي بأن هذا التوجيه يخرج التعريف عن العباد لكن أي قاعدة في اعتبار إفادة جميع الأحكام لكل واحد من الأحكام في التعريف تندبر (قوله ولو جعل التعريف إلى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال وأما جعل المرفع بمعنى ماسة الاستنباط أو الاستحضار فبإقحام الكلام اعني قوله عن تدوين المبادئ وتجهيد (٢٠) القواعد وترتيب الأبواب بأنني عنه انتهى والمراد من قوله وقد

جعل إلى آخره تأكيده
هذا الجمل وأنت خير بان
ما ذكره من الإباء حتى
لا شبهة فيه لأن التدوين
والتمهيد والترتيب لا تضاف
عرفاً إلى الملكة بخلاف
العلم وقد قال الشارح في
شرح التلخيص في بيان
قوله ويخصر المقصود في
ثمانية أبواب ظاهر هذا

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر
أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن
إلا بارتكاب مسافة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المساحة
ومن قيل التعريف بما هو المقصود الأهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً أنه ما يكون المقصود
منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن
المساحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الأحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل
البياض عرض يفيدك تصور الباض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل
تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسافة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم
إلى جزء منه مماثلة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالانواع أحق ولك أن توجه كلامه
على هذا التحقيق وتجعل المقيد معرفة جميع الأحكام والمقادير معرفة كل حكم وحكم ولو جعل التعريف

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الأصول بالعلم بالقواعد التي ينوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها
التفصيلية (قوله وما اشهر) عطف على تعريفات العلوم أي ويقضي ما اشهر (قوله أن معلوماتها) أي يقضي أن معلوماتها
(قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الأحكام العملية التي هي
المسائل اشتمال الكل على بعض أجزائه وحاصل ما ذكره أن المرفع هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادئ والموضوعات
وإن المراد بالإفادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فتدفع السؤال المورّد لكن لا ينبغي عليك أن ما ذكره أيضاً تكلف
ظاهر ونصف باهر مع أنه ادعى أن ليس فيه تكلف هكذا ينبغي أن يفهم (قوله وتجعل المقيد) الظاهر أنه يجعل الإفادة
هنا أيضاً بمعنى الاشتمال إذ لا معنى لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وأنت خير بان هذا التوجيه
ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فإن الإفادة فيما ذكره بمنها ومنها ليس كذلك وأيضاً المقيد هناك معرفة الكل وهي
معرفة الكل فيها برون بعيد نعم حمل الإفادة على معنى الاشتمال تكلف ونصف كما لا ينبغي هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريف لخيالي حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذان فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح والطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في اقامتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف أصول الفقه وما سبق منه في الحاشية المتقدمة انما هو تعريف الفقه وايضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهنا مزيد التفصيل فهذا في راد وذلك في راد آخر فلا يكون هذا بين فضول الكلام بعد قوله هناك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض الحثيين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن لجروج كلام المخالف عنه حيثئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن چلبی رحمه الله في حاشية شرح المواقيف) قبل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لاختلاف في العقائد وأجيب بأنه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستتراق وليس سائر الادبان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للمعلم بمعنى الملحة لم ينجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور متوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان العرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية أوجه لتسمية بالكلام وله تسع لم يلفت اليه وهو انه كان في مقابلة النطاق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سوا المنطق بالمتنطق لانه لم يسم تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جملة مع ابراث القدرة على الكلام منجداً في المال ويحمل قوله كالمتنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نريدك أوجهاً (الاول) انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامية وغيرها انتهى فتدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قبل (قال الباري في هذا الشرح) قبل فيه بحث لاننا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل اليانا من كتب الامام وغيرها كالكمال والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المال فيكون قوله ويحمل الخ تأييداً لا يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلفت اليه كما توهم أي وان لم يلفت اليه صريحاً الا انه لفت اليه اشارة (قوله ونحن نريدك أوجهاً) وهذه وجوه خمسة أخرى لتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المقيّد باسم المقاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الإخص بلفظ الإاعم (كقوى)

(قوله لا معجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج إلى تكلف خاص هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائياً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمقتضى ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله إلى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فإن تلك الأجزاء وإن كانت في حد ذاتها الفاظاً إلا أنها بالنسبة إلى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه أنه كان الخ) الظاهر أن هذا اعتراض على الوجه الأول يوحين حاصل الأول أن تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر إلى المتقدم وحاصل الثاني أن الكلام في قولهم الكلام في كذا منعد في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه إذ لم يعمد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه إنما هو المعروف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعروف به واللازم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريد عن اللام حال العلمية إذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين إلى غير ذلك (قوله فرع تسمية) أي تسمية علم الكلام وأنت خير بان هذا لا يلزم قولهم بأن علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالعلم الأكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لرسالة الوضعية قد حقق في موضعه أن المعروف باللام المهدله وضع تركيبي لسكل جزئي محدود من جزئيات مفهومه مجموعته وضماً عاماً يعني أن رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه السكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لسكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقه على حاشية الشرف على المطول فيه نظر لأن تعيين الشخص يجوز أن يكون مفهوماً من القرينة دون اللام وجبئذاً يحتاج إلى القول بوضع آخر في المهد الخارجي انتهى (١) وقبل أنما يحتاج إلى إثبات الوضع التركيبي له إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما إذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج إليه لكونه مدلوله جبئذاً قابلاً لتعيين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فندير (قوله لأن الكلام موضوع المسئلة) يعني أن الكلام موضوع المسئلة في مسألة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى أن مسألة الكلام جزء من مسائل الفن فلا كلام جزء من الفن فإن جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لأن الكلام مسبب القدرة الخ) ومبب المسبب مسبب (كفوي)

(قوله باسم سيبه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سببه للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء الا بادارته سببه لذلك الشيء واما الرابع فلان الكلام سببه للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ما هو الدال اتما هو الالفاظ للموضوعة بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قيل نسبة الشيء باسم سيبه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الآخرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الآخرين اذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله ان نسبة الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سيبته في الآخرين فان الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتصرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا يحمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا يتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لازام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حيث يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه

نظر أما أولا فلانه يكون هذا الوجه حيث يبين الوجه النسبة بالكلام أولا مخالفا لآخوانه واما ثانيا فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم	التي باسم سيبه وجعلها من نسبة المدلول بهم الدال وهم والسابع من نسبة المدلول باسم السال والسادس من نسبة الشيء باسم الشيء به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي اتما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعليم والتعلم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أولا والالما اما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لانه اتما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي
---	--

التي نتعلم بالكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قبل ان تدوين الفتحة كان مقدما عليه والقول بان الفناء ليست للتفريع بل للتعقيب ومما انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما بانك اقلما قيل بالإطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك لانه لكونه مما يجب من العلوم التي نتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فلي الاول لما ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حيث في التسمية وعلى الثاني لما قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز فلي هذا الترديد توسيع للدائرة والافلايك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لصاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضامناً لصاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وإدارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسببه ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة لظاهر انه حكم كلي بناء على ما قاله الكنتي من ان الكلام لموضوعة ودقة ملكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيبغى ان يعتنى به بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في التأخذ ومطالعة الكتب المعنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فتدبر فظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كنفوي)

١ قوله يقال كونه اكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع ما يتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله وبما يقتضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحنة واذا كان الكلام لا يتحقق ان هذا لا يتحقق عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقيق بالمباحنة والمطالبة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يتحقق بالمباحنة والمطالبة هو بضمير الفصل كما قال التبرزدق * وانما يدافع عن احصائهم انا أو مني * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع ولا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى بهذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المنقصة مع امكانه هناك ايضاً انتهى بعبارة وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يتحقق بني عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه اكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع ونحقيقه ان الخلاف والنزاع

وبما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق بني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالبة الكتب وقوله ولانه أكثر المعلوم خلافاً ونزاعاً يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بأنه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يسدل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا يبنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمية مبنى على أن بعض الأدلة القطعية ليست إلا الأدلة السمية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يفتل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الأدلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتخلل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير بأحدى الحاشين السمع والبصر ذكره الياقوت في تفسير قوله تعالى (فقلني آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني وآيات مقدمته فتأمل وتعميل

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعاً أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمضى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافاً من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع أو ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعاً محل تردد فرد به بأنه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذکور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فحمل قول الشارح مبنى على ان بعض الأدلة القطعية ليست إلا أدلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبنى على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الأدلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلاً مستقلاً فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلاً مستقلاً في كل منها فجاء المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الأدلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقبل هذا) قائلة الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وإن لم تحمى التسمية بقولنا لهذه الوجود فالتسمية المطلقة وثقت من التأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الأمدى هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يرد هذا القيد لاصحح لكلامه وليس كذلك لا مكان إرادة قيد الأولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحكي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله هنا قال وكأنه يريد الخ ولم يحزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه أنه لا لطف في ذكر أن المسمى بالكلام لهذه الوجود هو كلام القدماء في هذا الشأن مع أن هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام التأخرين إذ لا مجال لهذا المعنى هناك على أن هذه الوجود جارية في تسمية كلام التأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر أن المراد بجزئه هو كلام القدماء فإن كلامهم كان جزءاً من كلام التأخرين ويحتمل أن يراد به مسألة الكلام قائماً جزءاً من كلام التأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجود هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا إليه من أن هذه الوجود وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجود على بيان كلام التأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجود مخصصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث إذ لا بيان لكلام التأخرين في الكتاب كما سيترتب به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجود على (٢٥) بيان كلامهم على أن ما اشرنا إليه

على تقدير تمامه إنما يكون وجهاً لذكر هذه الوجود متصلاً ببيان كلام القدماء لا مقدماً على بيان كلام التأخرين فلا ولي أن يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجود عقب ذكر كلام القدماء وأما ما قيل أنه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجود هو كلام القدماء وأما تسمية كلام التأخرين كلاماً فن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام التأخرين وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجود لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من التأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) إنما قال معظم خلافاته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فإن لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالأخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذاً منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للتأخرين ولا تنفي به العبارة إذ من الفرق

(م — ح حوائى العقائد ثاني) (عصام) التأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام أحد منهما بل هو أمر مشترك بين كلاميهما أن قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفات بصير كلام القدماء وأن قيد بكونه ملحوظاً بصير كلام التأخرين ففيه أن تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام التأخرين على ما ذكره هذا المحكي العصام فذكر لكلام القدماء وليس أمراً مشتركاً بقيد تارة بالملحوظية وأخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قبل مراد القائل أن التسمية أولاً وقعت من القدماء أقول الظاهر أن التسمية لما وقعت من القدماء جرى التأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك أن تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام إنما وقعت من القدماء وأما المسمى بالكلام عند التأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون أن بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لا اعتقاد أهل الحق لما سيحج منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار أنها جماعة واحدة فإن الكفر ملة واحدة ثم أن قد التقليل في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض هنا (قوله فإن لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه أنه تميل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيحج منه أن المراد بخلافهم تبين أن معتقدات النصارى مخالف لا اعتقاد أهل الحق ولا يخفى أن هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن أن يقال أنه تميل لجرد أن لها معتقدات مخالف لا اعتقاد القدماء فصيح أن يبين في الكلام أن معتقداتها مخالف لا اعتقاد أهل الحق (قوله أن ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستنبطه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لأفرادهم قال (الباري) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز قاتل (كفوي)

(قوله أنه معظم ما بين الخ) يعني أن المعظمية مقيدة بالبين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بأن المراد بالسنة طريقة نينا على الله تعالى عليه وسلم وهي أعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلى هذا فالخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه أنهم أن لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الإسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الإسلامية وإن لم تخرجهم معتقداتهم عن الإسلام فلا معنى لعدمهم من الحكماء وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الإسلامية) أي خلافهم مع الفرق الإسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر أن المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب وبمحتل أن يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارع وهو أن يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيها سيأتي يعني أن تخصيص التورود بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقاً مع أنه ظاهر الكلام هنا غير ظاهر بل الظاهر أن يقول لما ورد

الإسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يقادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقبة الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية أنه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لأنه لأنسى المسألة التي بينها صاحب المذهب خلافة وإن كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسبة أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي نهي جانباً كذا في القاموس وفي الصحيح اعتزله وتمزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بك سوشدازوى) فالمرابي اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن يحمل المرابي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقارير الانبئات يقال قر بالكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبتته ولا يخفى أن مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الوساطة بين الإيمان والكفر لا الاعراف الذي أثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لأطفال المشركين على ما قال

به السنة فأمل فعل الأول يكون قوله وكأنه خص التعرض الخ جواباً عن هذا المذكور وعلى الثاني جواباً عن مقدر كأنه قيل لم خص التورود بالسنة وجماعة الصحابة مع أنه عام للكتاب أيضاً فأجاب بما ذكره فأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن أن يقال خص التعرض لما افتداه بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفرق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق

(بعض)

الناحية هي ما أتا عليه وأصحابي (قوله اعتزل) وذلك أنه دخل على الحسن

البصري رجل فقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعبيدة الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبار ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قل وأصل ما لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لا قراره بالشهادتين ولو جرد سائر أعمال الخير فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا وأصل فكذا سمي هو وأصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آتفاً (قوله قد ذكر عن) بصيغة الماضي (يحمل المرابي) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قريبا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لأطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيجي) أي في بيان قول المتن والكيفية لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن أن أهل الأعراف فضلاء المؤمنين يملون الأعراف ويسابون الفريقين في الجنة والسمير وقيل هم الذين كثرت أفعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وأمثاله انتهى ولعله لم يتعرض لها المحقق لعدم ثبوتها عن الثقات على أن الثاني يخالف قواعد الإسلام من أن الكفار جميعاً من أهل النار وأن الجنة غير مقبولة بدون الإيمان (قوله لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف في النار) هذا لا يستلزم المدعى لجواز أن يكون خلوذه في النار عندهم بمد مكانه في المنزلة بين الجنة والنار كما أن كونه مخلداً في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً فالأولى أن يقال لأنهم يسمون الواسطة بين الكفر والإيمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره أن قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم أن يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه أنه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز أن توهم أن المراد بالمنزلتين هو الإيمان والكفر المجاهر به فأملاً (قوله كما سيجي) أن مرتكب الكيفية (الخ) فيه أن ما سيجي أن مرتكب الكيفية منافق عند الحسن لا أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقاً يستلزم القول بأنه ليس بمؤمن ولا كافر إذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء أحكام الإسلام عليه ليس بشيء فإن إخراج الأحكام عليه ليس إلا لإظهاره

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف في النار وأما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فإنه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والإيمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة وأصل على إثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين) عن كتاب الفرر والدرر للشيخ المرتضى الشيرازي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكفار من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الأسماء مختلف فالخوارج يأخذون بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن يحكمهم حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويصل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم والألمن والبراءة منه واعتقاد عداوته وإن لا قبل لشهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة وأصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالقرظالي لأنه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فمدوا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم بهذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمدوا المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه إلى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس أنه

الإيمان (قوله وحجة وأصل) لا وجه لهذا القول هنا لأن الشارح سينقله عند قول المصنف والكيفية لا يخرج العبد من الإيمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الأخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين إذ المتفق إنما هو الأول لا الثاني (قوله معنى كونهم بين بين) فعل هذا بكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بمتن الشارح (قوله فمدوا المعتزلة) قال المحقق الباقى والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من أكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فإن لم تؤمنوا لي فاعتزلوا) فإن المراد من الاعتزال هنا الاعتزال عن الإيمان لا الاعتزال عن الكفر والباطل انتهى (قوله إلى سارية) السارية الأسطوانة كما في القاموس (كقوي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به ساحة البحر آبادي

(قوله عن كتاب الفرير) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب أهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي) هذا وجه تسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الفرير انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسوا المنزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو فقرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت بالمنزلة (قوله وهم سمووا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة الصبرية ووجوب العوض والطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب الموقوتة بالاعتظيم والاجلال والعقاب المفسدة الدائمة الخالية عن الشوائب الموقوتة بالاستخفاف والطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل النير الجائرين او الثابتون على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس او غل في البلاد والعلم ذهب وبالف وأبعد كتوغل والتثبت التعلق والنسب بذيل الفل في كناية عن دناءة ريتهم وسفالتها في الفلحة فناء امرهم عليها ليس على وجد الاحكام والاثان وفي قوله في كتب من الاصول زيادة تويخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصية في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال يقتضي انتهاء شيوخه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوخ مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى ان قال الخ والاشعر أبو قيلة من ائمة لاه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبالي مندوب الى حبي بالضم والقصر وتشديد الباء وتحتها معنى كورة بخورستان لان ابا علي وابنه ابا هاشم منها لاقية قرب يعقوبا ولاقوة بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولاقوة قرب هيت منها محمد بن أبي المنز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع قرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجرى في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولا عاص لاه ليس بأمور (قوله الاول يتاب بالجنة) أي في الجنة والا نفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه تسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد قال (الباقر) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلاله اذا لم يتم به تعالى صفة لم يكن أمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلافهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون افعال المخلوقات بخلافهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم آيات الصفة وهي العدل وذلك بنياني توحيدهم ويبطله وردبهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين)

(ولا)

انه بخفيف الياء قرية من قرى شمر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ)

يريد بيان مقابله للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لاه) علة لكلا النفيين (قوله نفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد حاهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستزمنة له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب قدبر (كنفوي)

(قوله من باب علم الخ) ومن باب حسن في الجنة

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسباق الكلام أو أنه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير بقي النار غير ظاهر هنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني إسماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لا تدفع ذلك النظر بحمل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب قلت فاما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علماً لجحيم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العملية وان كانت قد تشمل هي أيضاً علماً لجحيم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا نفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا أن يقال نفس الدخول ليس بنواب ومنفعة دائمة لاقتضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكله قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحدهما والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك يناقض كونها داري ثواب وعقاب مع انها داراً ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس يثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثاباً والافوه غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستقي بتفريع قوله فادخل عن التقيد اذا المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طمعت في السن (قوله فبهت الحيائي) البهت كالتصر الأخذ بفتنة والخيرة وفعلها كظم ونصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا بهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الحيائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لان للعبد اختياراً تاماً على أصلهم حتى يحملون ارادة الشر منه غالباً على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قهره

الابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل لمميز خيره عن شره والقدرة لاختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالتزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح إنما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لكلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حججهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء أما أولاً فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسباب في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول متفيا في قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلاً من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الاجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا محض فأمل * وأما ما قيل من ان للحيائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتنك صغيراً لفانك اللذات الدنيوية والاخرية جميعاً لاني كنت أعلم انك تموت على النصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشئ عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم النصيان فكيف يصح ان يقال ماذا ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المنزلة وانه مختص بأطفال الكفار

(قوله قبل لا يلزم الخ) قائلة الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو منطبق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في أنه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحيائي ظاهر غاية الظهور فلا سم تأخير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمال كلام الحكم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكم يعني ان ترك الخبر الكثير للشر القليل قبيح عند الحكم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس عذبه للجائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن مانا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سيئاً لكفرهما فاعل عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سابعة ثم أبوا قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا

لا يتشبه فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كافراً فإذا يقول الحيائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصالحاء (٣) نسله احباءهم أي احباء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احبائهم الى ابن كبر الصغير المذكور أصلح في

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بنسب لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحيائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفسه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى انفع أولا فأوجب تريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الحيائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكامل الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اوله كان في نسله صالحا وكان الاصلح لهم بقاءه فلرعاية مصلحة كثيرين ذات الاصلح له ولا تنفي فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سببا وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق

دين الصالحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موث الكبير لا يكون موجبا لكفر آخر بكامل الجزع على موته والاصحابة بغير ذلك كالتعليم والوعظ والتصبحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احبائهم فالاصحح لكل امانة الصالحاء والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يمينهم كلهم ينسل امانته في حال صفه ثم يمينه صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوجه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

(١) لان اسم القائل ولي الدين يعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)
(٢) حيث قال وأما الكفار حكما كأطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفال الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعمدون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمصيان ففي النار انتهى (منه)
(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهرا

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان ابا منصور المازيدي تلميذ ابي نصر النخاس تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الثاني تقدم الله تعالى مقدم على ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي يردة بن ابي موسى الانصاري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهنا ظهر ما في قوله ولك ان يجعل المازيدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه اول من سمي الخ فغير مسلم نعم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انسمى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومئلة الاستثناء في الايمان ومئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يوجب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافاً لمبطلين انتمصين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمداً وعدم تقض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

الاسفرائيني الذي هو واحد من آباء الذين أنتخبرهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكرم الحق وان كان علي وهو خير عصام ينصم به لدي والله الحمد على خبر نفسه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولان لا يرد نسبة المازيدية أيضاً بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سواي لمن اشتغل بمحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان يجعل المازيدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الاستاذ ابا اسحق الاسفرائيني اسكنها الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واللبس ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالدخول خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون لتتمكن من رد مذهب المعتزلة المنتسبين باذبال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين فني ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلاً ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسألة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله لتتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولى والفرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) بتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جملة كلام المتأخرين بل لاهية لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطيبيات والآليات والرياضيات فسموا المجموع كلاماً فلا مسامحة ولا استخدام (قوله فني ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلا لب الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تقري لقوله مسامحة فتأمل (كنهوي)

بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحة نمسا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا تعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انسي

(قوله ان اكرم الحق) وهو هنا عندهم وجوبه البتة على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق ذلك الله تعالى ان ربنا الحق

(قوله مسامحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله منقطعوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير المرجع إليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المختلط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مفيد بشئ والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فإنه على قانون عقولهم ووافق الاسلام أو مخالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصابغ واثبات الحدوث ونسخة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وكاستفاء الحال وعدم تمايز المندومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد يتعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلقا بعيدا ولبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلاسفة كلها) فيه أن تشارك المفسرين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفرقها في بعض المسائل وقد سميت بما نقلناك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلاسفة ليس في نبي من تلك القيلتين لاسباب الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لأن مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه أنه قد صرح في شرح المقاصد بأنه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما صدروا (٣٣) بها علم الكلام خاصة كباحت النظر ثم قال ولو سلم انها من

مسامحة واستخدام ولما سجل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلاسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والاهليات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لأن مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد الشرف الأئمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وتنوع على الشارح تشبيها مفرطاً في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود المعنى انتهى قال صواب أن

يقال لأن مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو هنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلاسفة أو يقال لأن وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار إليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه أنه لا محذور في لزوم ذلك وأما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرح والمنطق ليس كذلك بل هو بما عده من العلوم المفروضة على الكفاية واعلم أنه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولأنه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما بين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبدئية في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الأصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشبيهاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك ما لا يجزئ عليه الا قلني أو منغلغف يا حسن من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الأصول الى العربية مما لا يفوه به محمل أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فعني كلامه أن ما بين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلاً فإنه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالنسبة الى أصول الفقه لا يرد قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تامل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله تخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمزاد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فليكن يدين البادية والنساء انتهى وهو ضعيف .

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأيه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة المنسوبة عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكره والزام ذلك في حق القدماء بما لا يوضح (٣٣) عليه الاجزاء من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحريمه في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وهذا نين انه لا يلزم الخ) أي يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزءا منه) أي من

احتياج الاصول الى النعم والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع انهم ينعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا نين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمية جزءا منه لان احتياج اعم العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) ينجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والاهليات وبهذا من الرياضيات ويمكن ان يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهيمه الاتيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدير بكفى (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقضية الخبيج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعله السبب السند راجعا الى قضية الخبيج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته المفاتيح الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تنفاه العقول بالقبول وربما يتكلف ارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الخبيج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حجة قطعية قالاوي وكون حجة براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة مبني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م ٥ حواشي المفاتيح ثاني) (تمام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجدي) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومته لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لسكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو اعم الامور (قوله مبني ان التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه واحال غيره على المقابلة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كانه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدين المجازي يدل على ان التكلم مطلقا مذموم وتنهي عنه اذ لا شك ان دين المجازي بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشرط (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كالا ينبغي على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خير به لا يجوز التقليد في باب العقائد فلهم استدلال كما يدل عليه ما سنده كره نقلا عن شرح المواقف قاله الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهم بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وحديث اتحاد المتقدم لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجهود هو النظر والطريق الموصل للمعجز هو التقليد انتهى ر ر (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانهم يحتجوا على تقدير محته المراد به التدبیر الى الله سبحانه وتعالى فيما نفى وأعطى والإتيان له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المتع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الضاحية بل قيل انه من كلام صفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت مجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع صفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجز انتهى (قوله الاول الاستدلال بالحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٢) الحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين المعجز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحيث معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود الحدثات على وجود الصانع) الاول الاستدلال بالحدثات لان مبني الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعلم الاستدلال بوجود الحدثات وبأحوالها وكأنه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود الحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات لبشر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم بالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بهضها سمي كالسكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو الحدثات نفسها على ما سيأتي وانما أسند الى الوجود ناسحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به قائل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

مفعول كالمتبني لكن الظاهر انه مصدر مبني فالمتبني لما كان (وحشر)

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعلم الاستدلال الخ) فيه انه لا حاجة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال الحدثات في المنقعود أعني توجيه تصدير الكتاب بالثبوت على وجود الاشياء كما لا ينبغي وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير نفيه لا يفسد في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذکر فان ذكر الشيء لا ينافي ما عساه (قوله لبشر الخ) لتبيل التثنية لا للتثنية وقبه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود الحدثات ولم يقل بوجود الممكنات لبشر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والعرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الانصار بطريق استدلالهم انما يكون وجهها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالسكلام) ان أريد أن السكلام سمي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الائمة لما سيجي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجتماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والإتيان له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقصاء على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لأن التنيه الح) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله بتحقيق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الح قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وبصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله التبيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب . (ولي الدين)

لابتاني كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات إذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الأمة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثانته من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على أنه لا يمكن الوصول اليه ولا إلى سائر السميات ككثير الأجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيثير اليه بقوله إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وذلك ينافي حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات ويثبت الصفات والحق أن صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات ونسبجي منه أن حقيقة الإجماع إنما تنوقف على صدق النبي عليه السلام لأن بناء قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على ضلالة وصدق لا يتوقف الا على (٣٥) المعجزة فأمل (قوله إذ ليس لجميع صفاته

دخل) فظاهره بشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر أنه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فأمل (١) ثم الظاهر أن ماله دخل تام في السميات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن أن يقال إنها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على أن يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحسن الأجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول إلى معنى الباء فتدفع أن الصحيح ثم بها والظاهر أن تقدير قوله ثم منها إلى السميات ثم الوصول منها إلى السميات لأن الاستدلال منها والا لكان المناسب على السميات ولا حاجة إلى قوله وتحقق العلم بهما لأن التنيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالية لا بالتنيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساححة ولا يخفى أن التنيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يتم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها إذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حسن الأجساد ووجود الجنة والنار وأرسال الرسل إلى غير ذلك فالشروع في مباحث الكلام فرع إبطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الأمر وإليه وأهل المذهب من يتدين به قلعه في الأول بناسب المئين الاولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه أن الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فإن الفرض توجبه تصدير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا أن يقال المراد أنه لا حاجة إلى قول المصنف والعلم بهما متحقق لأن التنيه على الوجود يستلزم التنيه على تحقق العلم فأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنيه على تحقق العلم بهما فأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر أنه جعل قوله وتحقق العلم معطوفاً على التنيه والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على أنه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلأن التنيه يقتضي سبق العلم في الجملة والفعله عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالية (قوله مساححة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الأشياء ثابتة الح لا بقوله قال أهل الحق الح فأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو المقائيد أنيب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال إذ الماقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الأديان (كفوي)

(١) قوله فأمل إشارة إلى أنه اقتصر على الصفات لظهور أنه لا مدخل لغيرها في السميات فتذكر انتهى (متب)

(قوله والقول باحتمال الخ) قائل هذا القول هو المحشي الجبالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الانبياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا القول مخالفا للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيدا للقول انتهى * وأنت خير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الابهام الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لا بالابهام واما ذكر المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الجبار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فناقش من عدم معرفة الابهام وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للذي ويحتمل ان يكون قيد للذي وان يكون قيدا للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضيق في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضيق في قوله راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المعجائب فانه يمتنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بين على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالسير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لسكون حقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار بدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الافوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يشيد تقييد

ان يرجع الى ما الى كليهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الجبالي (القول) (قوله يمتنع قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا بعد في ان يسمروا عن انفسهم بأهل الحق وضما لمعظمهم موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذره عن اتباع من بدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي وبدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعنى ان الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الجبالي (قوله قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور بجيد الخ (مكنوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد الخ) قوله فان قلت لو كانت الخ (وقد قال الحفيد) أيضا لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على النصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الاتصاف لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفسه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على اللفظ فان الحق على التدبير المفروض هو ما مطابقه الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع مطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء وقبه لم يلزمه تفسير حقيقة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب ان يقال تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقيقة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قالوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الخ) لا يخفى انه

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قوله وأما الصدق فتدبر شاع استعماله في الأقوال خاصة) بني دائرة الحق أوسع محيط بما لا يحيط به الصدق فلذا احتج على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم لا واقع بعدم مطابقة للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحفيد بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة بتحقيقه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المباعدة في نيته بحيث صار مستحفا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجهل أصلا للواقع في الحق مباعدة ليست في الصدق في هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الأشياء ثابتة) لم يقل الأشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب المعتدلة بل المنافي له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة نبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وإن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المباعدة في نيته (الظاهر الملازم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققة بل فيه مباعدة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فدل على انه بحيث صار مستحفا لان يستبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقيق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافيا لمذهب المعتدلة وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الأشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجهها لا تخام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيدا أو تقريرا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ما هو لان ما به الشيء هو هو بعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسر بما يقع في جواب ما هو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب التسلسل لفظ الماهية برادفة الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معاً ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المنقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون إلا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم السكية التزاماً انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المنقول أعظم من الحاصل في القوة العاقلة إذاً الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليترب عليه أنه لا يكون إلا كلياً فإن المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر أن المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل إنما أراد أن الماهية لا يمتز فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصل في العقل كلياً كما زعمه الشارح إذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمنقول في الجواب بل المقصود الإشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد استزائها كما في أن معانيها كلية وأن الوجود الخارجي لا يمتز في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في إطلاق لفظ الماهية أن يكون ذلك المنقول في جواب ما هو أمراً بمعنى لا وأن لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الأغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فإنه المتبادر عند الإطلاق

فلا يقال حينئذ ذات العقلاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الأغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحقق

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور بما ذكره صاحب التجريد من أنه تطلق الماهية غالباً على الامر المنقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأشياء تنبهاً على أن حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لأنه يوجب عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف بما ذكره بقوله فإن قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على أن الماهية

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في أن نسلك (مشتقة) في توضيح هذا المقام بأن نقول أن قوله حمل مبني على آخره قوله بعيد وقوله وقد يقال منقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبراً وفي متعلق يقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبهاً على الحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لأنه تمليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الذين)

(قوله وقد اجمعوا على أن الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح النسخة أعلم أن الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحقاق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحقاق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق مما هي أقل اعلالا ولا يخفى أن الحقاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وإن الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق إلا يرى أنه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله في إطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه أن الماهية منسوبة الى لفظ ماهو بالحقاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما إذا أريد به لفظه يلحقه الهزة واصله مائية أي لفظ يجاب به عن مثله بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في أبالك هياك ويؤيده أن الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحقاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف (١) والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف جعل بالحقاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ التالي الصحيح الآخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحقاق (منه)

(قوله وهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحتج الخيالي بان ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاختصارية غير وارد وان ما ذكره من متحمل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله) وانه يرد الخ (هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجمل وعدمه) (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو يبين لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشبهة ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلالا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عمادو (وامت خير) بان المناسب ان يقول اولاً بعد قوله بالخاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشبهة حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشبهة (قوله ولا يوجد له نظير) من قيل عطف العلة على المعلوم اي في محته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماء بالخاق ياء (٣٩) النسبة به وبالخاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا

اريد به لفظه كما هي بلحظه
الهمزة كما صرح به في حاشيته
على شرح الشبهة فيكون
أصله مائية أي لفظ بحباب
به عن السؤال بما قبلت
الهمزة هاء لا بينهما من
قرب الخرج كما يقال في
اياك هالك ثم انه ايد هنا
التوجيه في حاشيته على
شرح الشبهة بما ذكره
الرضي في شرح الكافية
حيث قال قال رضي في
شرح تعريف اسماء العدد
من الكافية الكمية اسم

مشتقة عن ما هو يعني مأخوذة عنه بالخاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكانت
أقل اعلالا وبعد ففي صحة الخاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير
واظن انه منسوب الى لفظ ماء وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر
فانه يقال لما يحجب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يحجب به عن السؤال بكم
كيفية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع
الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بأنيان الشيء الا نفه بخلاف الجزء والمعارض فانه باعتباره
مع الشيء وأنيان الشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان
الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان
والضاحك وهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله
بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد
ويكنى ما به الشيء هو أي ما به الشيء الذي لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لا فائدة
ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد
ان هذا التعريف إنما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجسولة والا لا تنفص بجاء على الماهية
ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

لما يحجب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لا يحجب به عن السؤال بما والكيفية اسم لا يحجب به عن السؤال بكيف انتهى
(قوله كيفية) بالخاق ياء النسبة وناء النفل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشبهة (قوله كيفية)
بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشبهة (قوله والمراد
بقوله ما به الشيء هو هو الخ) وقال (البهشي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فأحد الضميرين للموصول
فلا يرد الالة الفاعلية لعدم الحمل ولا المرضي المحمول لعدم سببته للحصول ولا كفاية أحد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل
فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجمله هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر
على التيم يعني فندبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خير (قوله)
ولا يثبت بأنيان الشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النسبة بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متايران
كفهمي الانسان والانسان الناطق وان اريد النسبة بحسب ما صدق عليه فالتايران بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل
هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيقاً (كفوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله ما به الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاختصارية ولعل المراد به المحنى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي ماهية الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان يحذف شهر منه على ما حققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجهه الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا الخلل يحتاج الى التفصيل في الامكان فنقول الامكان مقول بالاشراك على الامكان العام وهو سلب الضرورة المطلقة اي النائية عن احد طرفي الوجود والمعدم وهو الطرف الخالف للحكم وربما يفسر بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معنى ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بمتنع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنع وانما سمي امكانا عاما لانه المتعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بمتنع وما ليس بمتنع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة الذاتية

عن الطرفين أي الطرف الخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب (قوله قد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المتصوّر منه فالعني ما يحدّ معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا) قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور المنفصل اتما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المنفصل بدون الجمل فناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالتثاقيل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع منفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك باحث المقول في جواب ما هو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مقابلة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجواب الوجود وعلى الاول

عن الطرفين أي الطرف الخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدون هو ان حقيقة الشيء وماهية ما لا يمكن تصور ذلك الشيء بدون هو ان يخص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدون وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق منفصل الانسان والانسان مجمله وتصور الجمل لا يستلزم تصور المنفصل ويمكن دفعه بان المراد انما هو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصور وايضا يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله الكسني قال الفزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائص الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور هنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحنى الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لا بد وان يتصور عند تصور الانسان غاية انه بالاجمال كما قاله المحنى الفزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ما به التي هي الحيوان الناطق فان التصور وللتصور محالان هنا كما ذكره المحنى الكسني

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان واجباها له ليا بضروريين فاما متحدان في المعنى لتركب كل
منها من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما تسمى خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من
الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو مالم يمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس
بواجب ولا يمتنع والممكن ان لا يكون وهو مالم يمتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا يمتنع فكان
وقوعه في حاله على ما ليس بواجب ولا يمتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط
بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسب ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة ايجاد الطرفين وهي اما ضرورة
الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع نسبة الاول علما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه
متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مطلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بالتفصيل وان لم تعرف هذا
فلا ينعكس لك التفصيل في المقام (قوله ولا يمتنع لدفع الخ) هذا رد على الجائي وقوله لأن غاية ما قبل الخ علة لعدم النفع واما قوله لأن
معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورهما بدونه فان البيان لا يشمله تقدير
(قوله كذلك) أي اخطارا بمعنى أنه يجب حل قوله ما يمكن تصور الانسان (٤١) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

<p>اختارا بدون تصور اختارا حينئذ يدخل الذاتي واللازم بين فيه فأما (قوله مطلقا) أي سواء كان محمولا أو لا (قوله بستفادته ان العرضي الخ) أي استفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف</p>	<p>يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه الين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحمول ليصح قوله من العوارض ويجه عليه انه استفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه مابل منفصل الماهية كما عرفت ونخرج عنه الاوازم الينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورهما كذلك ولا ينعكس لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم بين لان معنى اللازم ان يكون اخطارا الشيء مستلزما لتصور الخارج ويصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لأن غاية ما قبل انه يمكن</p>
---	--

(م — ٦ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) الجامع المانع بمنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان
بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي
ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لان ضرر دخول الذاتي فلا يجه قوله
يدخل فيه الذاتي (قوله بل منفصل الماهية) أي بل يدخل فيه منفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة
الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله ونخرج عنه الاوازم) يعني ان الاستفاد انما هو
بدخول الذاتي لا بخروج الاوازم الينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورهما مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينعكس
لدفع الخروج) أي لدفع خروج الاوازم الينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه
لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج الاوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان
تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها الينة بناء على ما قبل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار (قوله لأن غاية ما قبل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف الاستفادة بالخروج فيكفي
فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه (كنهوي)

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله ولا ينفع أيضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة تقدر اعني قولنا قلنا
 واعتبار الشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من الشخص المركب من الماهية والشخص فتساع لظهور المراد والمراد
 بالاغلاق حل الاعتبار مرة على وجه المروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجمل الخ) فيرد على
 الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخصه وتأثيرها جعل الهوية في المشهور الشخص لا الشخص
 (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنسبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد
 وما ذكره ابو الحسين البصري والنسبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس
 سره في شرح للمواقف من ان هذا قريب من الاشاعرة فبني على حل أحد المذهبين على الترادف والاخر على التباين فيثبت يحصل
 بينهما التباين لا البينة لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الحنفي الاشاعرة ومن يحدو
 حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناسي) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه
 ذكر جابر الله انه اسم لما اصلا ولا ينفع أيضا ما قبل ان لزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم
 يصح ان يعلم يستوي فيه فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
 الموجود والمعدوم ، الحال وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان تصور كما في المتضايفين
 والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شياً بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس
 فيما قبل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققة الخ) اعتبار التحقق على وجه المروض
 باعتبار الشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص
 في العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصاً
 وكونه متشخصاً عبارة عن كون الشخص بمعنى التعين جزءاً منه وبالجمل لا يتجه ما قيل ان الشارح
 جعل الهوية بمعنى الماهية المروضة للشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من الشخص
 (قوله والشيء عند الخ) يريد بضمير التكلم مع النير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا
 هو المتلوم وقال الناسي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام
 هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فمذهب المعتزلة
 الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة
 والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزة البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة
 كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتفيه فتأمل ولم يقل
 التي والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الحامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود
 (قوله كما في المتضايفين)

فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول (من)

الاهم الا ان يقال انه منظر لا تمثيل فانهم (قوله في العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضوعين بمعنى المروض وفي الآخر
 بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضوعين بمعنى المروض يحمل الشخص
 على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع)
 شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط الشخص قريبة على ان المراد من قوله باعتبار
 تشخصه الجوع فلا اغلاق (قوله لا يتجه ما قبل) فيه ان ما قيل ان كان الاعتراضا على الظاهر فلا يتدفع بما ذكره كما لا يخفى
 فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان اعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا
 حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا يتنافى ان يراد بأهل الحق جميع
 مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجاهل) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كنفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله علي من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في مقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف ترميزاً لمظناً بفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتبريضاً للشيء بنفسه وذلك كتميز فهم الوجود بالكون والنبوت والتحقيق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس المنكى انتهى * فالخاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول قاعل والثاني مفعول والاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله يتمتع الترادف) أي بين الموجود والتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم ينصب في قوله بالترادف بين الوجود واخوانه فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف في القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يتمتع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاداً خذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التباين في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التباين في المفهوم وذلك يتمتع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من مجرد ادم القطع بان تباين الباين يدل على تباين المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والنبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر قد شبه على قوله علي من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بال عنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتهاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لقوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بال عنوان وان لا يعتقد في لقوة الحكم وعدم لقوته اذ مدار اللقوة انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه واما المنع من من لم يعتقد اتصاف

(قوله يتمتع الترادف) أي بين الموجود والتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم ينصب في قوله بالترادف بين الوجود واخوانه فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف في القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يتمتع الترادف بين

من الوجود واستفاق اسم الفاعل من التحقق والنبوت والكون يتمتع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان مضافهم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان مضافها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحاً على من قال معاهاً نظري وعلى من قال معناها تمتع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يدل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لقوا) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والنبوت فان قلت لا يجبه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكل مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا تخمس الخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق سواء كان نبوته عين نبوت الفرد حقيقة او مجازاً فان قلت يمكن في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى بما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون ثبوتاً اذا كان الكلام مع من يعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتهاء الموضوع فلا

الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاداً خذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التباين في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التباين في المفهوم وذلك يتمتع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من مجرد ادم القطع بان تباين الباين يدل على تباين المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والنبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر قد شبه على قوله علي من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بال عنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتهاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لقوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بال عنوان وان لا يعتقد في لقوة الحكم وعدم لقوته اذ مدار اللقوة انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه واما المنع من من لم يعتقد اتصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلا مدخل له في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احدهما في عقد الوضع والاخرى في عند الحمل لانه ان اخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجوداً وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري تمتع وكل تمتع معدوم فان امتاها واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشبهة وقرره هذا المحشى في حاشيته عليه فينبذ تندفع اللغوية الاولى ويهنا يظهر لك انه لا مدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع وانصافه بالتعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كما لا مدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا المتشع تمتع وانما هذا قد در (قوله وكيف لا لو اقتضى الخ) لا يخفى وكذا هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعير عن الشيء بمفهوم لا يقتضى وجوده وانصافه بذلك المقهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع والقضية تقتضى الوجود والانصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) يكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بذات غير نابع الاعتقاد فلا يتحد الموضوع والحصول فلا

ويكف لا ولو اقتضى التعير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت الحصول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانما المراد ان ما نتقده) حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالتعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نتقده حقائق الاشياء فانه توجيهه سمح كما لا يخفى ولك ان تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بتأويل يكون تمييزاً مشتركاً بين الكل. وأما قوله ونسبه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في اقادة المتصلات المكسبة بهذا الجمل

يكون لغوا وانت خير بان هذا التوجيه بجمل الكلام لرد على الندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ما ذكره الشارح بب في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله ما نتقده يحصل

ان يراد به ما نتقده بحسب بادي الرأي وما نتقده بحسب تدقيق النظر وما نتقده بحسبهما جميعاً (قوله فلا يكون) (ونوهم) التعير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيعرج به وانت خير بان يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يحمل معناه ان ما نتقده معاصر العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر ايضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مريبة في رجحائه على هذا (قوله ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نتقده حقائق الاشياء والى تأويل انصاف الموضوع بالتعنوان المذكور وحاصله انما نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انما نتقده حقائق الاشياء والا فلا تميز بين المدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فينبذ يكون قوله ونسبه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عد جواباً آخر من عند نفسه لكان اولي (قوله المكسبة بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء ثابت قال انسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكسبة بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كفى عن تلك الاحكام المتكررة جداً بهذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كقوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة إلى آخره) الانسان منها تقدما في قوله . ويمكن دفعه الخ والثالث ما ذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تكلف الخ والمراد بالإشارة ما ذكره بقوله فلا يكون التعبير إلى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في المحمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة المفيدة بما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بأن الدعوى) أي قوله حقائق الأشياء ثابتة (قوله نستلزم العلم بنبوت الأشياء) لما أنه جعل الثبوت عنوان الموضوع إذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب أن يحمل عنوان المحمول لما قالوا أن الارصاد قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه أن الدعوى وإن تضمنت دعوى العلم بالثبوت إلا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانتظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الانسان منها ما أشار إليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره هنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت أن أول هذه الأجوبة الثلاثة ليس يستقيم في نفسه وإن تأنيها يجعل الكلام مختصاً برد القديرة وإن تأنيها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على أن يكون البيان بمعنى الميقن وحامل توجيهه أن المشار إليه بهذا ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٤) امر كل شئ شامل له ولغيره وهو

وتوهم سلب الفائدة إنما يتأخر من المحمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة ولا يبعد أن يرجع هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول نستلزم العلم بنبوت الأشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أننا أشرنا إلى وجه ترجيح ثالثة على أول جوابيه فلا تغفل عن الآتي التي تنبئ من النواصير المكشورة لملل الدرر من أعماق البحار فإنه لا يمكنه ضبطها لسكوتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فمليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فإن السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد وربما يحتاج إلى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته إلى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع إرادة فرد المفهوم في جاب الموضوع بحسب الاعتقاد وإرادة المفهوم في جاب المحمول وقصد الإثبات بحسب نفس الامر إذا كان محوفاً إلى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع إذ لا يكون ذلك محتاجاً إلى البيان أصلاً وربما احتاج إلى البيان واجب الوجود موجوداً وإنما قال

من الكلام يحتاج إلى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وإن لم يمتنع إليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الأشياء ثابتة وإن قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر إلى قوله وهذا كلام مفيد وربما يحتاج إلى البيان ومعناه أن قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر إلى قوله المراد ما لتقدمه حقائق الأشياء والمعنى أن المراد ذلك لا ما اشتهر في أمثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتباينين أو بتقييد المحمول بوصف محض فتدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بأن يعتبر المحمول في الموضوع وتيقيد الموضوع بالمحمول بالإضافة إليه كما في قولنا حقائق الأشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله وربما احتاج إلى البيان) أي من مواد الامر السكلي المذكور وفيه نظر فإن واجب الوجود موجود بما لا يحتاج إلى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فإنه مفيد وإن أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فمحتاج إلى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وذلك الصفة بما أعني وجوب الوجود وإن لم يتحمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة ويكشف هذا عما قالوا في جواب المسئلة العامة وهي أن يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب أمان يكون وجوداً أو معدوماً وإياها كان يلزم ثبوت المطلوب لا متاع مختلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونتمنع الملازمة مستنداً بأنها إنما يتم إذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز أن يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معاً كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومنجموه من محققى الاشاعرة وواقفهم على ذلك النظام والسكبي من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى انى بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ يحيى الدين العربى فى الفتوحات وقال ان الدليل الذى ينفي بقاء الاعراض بجري فى نقي الجواهر (قوله وبعض أرباب الحواشي الخ) يريد به الرد على الحشى الحياى ومن تبعه كمال الدين بن أبى شريف القندسي فانه تبعه فى أكثر ما فى حاشيته

(قوله كما فيها نحن فيه) يعنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينفي استدلالهم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تدليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت بما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) اشهر) برد عليه ما ذكره الحشى الحياى فيما نقل عنه من ان البقاء

ربما يحتاج ان قد لا يحتاج كما خبا نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * انا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نفياً لتأويل اشهر فى انحاء المسند والمسنود اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نقاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت وبعض أرباب الحواشي هما خيالات وأوهام قادمة من تبعه فى تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زل معه بالاعتصام (قوله وتحقق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة حقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو مثلاً السؤال وثانيهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى اعتقادنا وهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

عنى ما لم يذكر فى الكتاب بما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فانه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشتهر حتى ينفي عليه النفي فى قوله ولا مثل انا أبو النجم الخ وأيضاً لا قائمة فى نفي ذلك التأويل فى هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل

نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل (١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) فى (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبه الوجود فى احد الزمانين بما فى الآخر لا ينفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قادمة) أي كان ذلك البعض قائماً بسبب تلك الخيالات والاهام من تبعه وحمل المراد من تبعه هو الحشى البحر أبدي فانه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قادمة الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالحشى صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الاتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتيهما لبيان حقيقتيهما كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيقتيهما بشمل جميع المتناهيين (قوله وبناء الجواب عليه) بقى ان أي الاعتبارين أرجح وإليك نقول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لخطية غير متبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك إشارة الى جواب آخر تحقيقى بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقياً ومرضياً عنده فان بناء على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبمضاهي بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهر ولا بد من

(١) إشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً للحال المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بأن العلم إنما ذكر هنا تبعاً لقوله حقائق الأشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ثبت له الأحوال ولعل الشارح لأجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاخبار كما سيصرح به المحقق هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحقق الخياي حيث قال وقبل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق في ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لأن ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب الفيل بأن يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتعذر حيث (قوله تمحل) مخبر ويشتهر قوله وجمله توجيهاً

ذلك ولعله أن يقال ان حقائق الأشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسببات بالاسماء المشهورة بيتنا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحقيقة الاولى لا بالاخري وحاصله ان حقائق الأشياء كناية عن تلك الامور المعلومه المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحقق من قول الشارح ونسبه بالاسماء من الجواب الآخر تأمل (قوله وما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

وما ينبغي ان يعلم ان الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الأشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعتدية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالأشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتجج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقبل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجمله توجيهها لرجوع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أخيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لا حاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم يقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورهما) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على استغناء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورهما أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وحلم جراً على ان ذلك يجوز ان يكون من جهة متناقضاتهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مررت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم. أجز الشارح تحقيقه الى هناك لتلايق الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة هنا انما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كقوي)

(قوله مثله) أي مثل الممثل (قوله أو لا بها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لأنها لطافة كالأخفى وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل الجعفي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على الحنفي الخبالي (قوله وأما ما يقال بالخ) الظاهر أنه يريد به الرد على الحنفي الخبالي حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الإدراج ويمكن أن يكون مراده التنبية عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله إن يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلأنه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهامتحق وأما ثانياً فلأنه إن أريد القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أجلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض الكاملين كالإنبياء عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قبل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وإن أريد القطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من المني بعيد عن

منه ما يمكن أن يقال أن التأنيث لا يثبت لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لأنها راجعة إلى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورهما تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ بما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع أنه إن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته وإن أريد به العلم بها ولو أجلاً فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا يمتنع عنه وأما ما يقال أن ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تفدير الثبوت فتدرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لأعالة إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لإرادة الجنس لا موجهة إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وإن صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد أن كون الفرض منه الرد ينافي ما سبق أن الفرض منه التنبية على وجود ما شاهد من الأعيان لتسكن التوسل بذلك

عبار الحنفي القزويني جداً ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورهما تفصيلاً) فيه أنه إن أريد أنه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع إذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالمعلم بالحقائق والفرق تحكم وإن أريد أنه لا يستدعي مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في المدلول

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب بما قال محمد الشريف بتبادر مسئلة إذا قبل زبد قائم والعلم به واقع بتبادر منه أن العلم بمضمون (إلى) الخبر واقع خصوصاً إذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يحمل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لأنه أنفع) لفادته تحق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدرج في قول الشارح) فيه أن اندراجاً في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً مترقياً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير إلى أن قوله رداً مقول له لقوله أن المراد الجنس وهذا هو الأقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال الحنفي عوض الدين وبحقل أن يكون مفعولاً له أقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جملة تعليل لقال المذكور في المتن وإن كان أبداً أقرب من جملة تعليل لقوله الشارح أن المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله إذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن إرادة الجميع أيضاً بطريق الأولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وإن صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لأنه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من أن اللاادرية لا ينكرون تصورهما لئلا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعاً إلى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحقي) أي المستقصى (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل بسوا الخ) قائلة المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لا تنافي) لصحة جمعها (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبه على ذلك وأما ما قاله الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعبان فمن (٤٩) قيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام

الى معرفة ماهو المقصود الا هم لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيد بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنبه فتأمل يقال في القناع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لانه يتفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير حقي على الحقي بتفسيره هذا وينقدح منه انه يتفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس بالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما ينوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نقى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نقى العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق اكان أخصر (قوله خلافاً للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لما لا ف ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لفهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها ونعائتها في القوة فالظاهر أن تحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالظاهر بالنظر اليها قبل سوا عنادية لانهم يعاندون وبدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سوا عنادية لانهم تنكروا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلاً فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيها ووقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجحد السكر في فيه مرأ ونحن نقول بحمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعه ما أدى

(م - ٧ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر أنه هنا أيضاً محمول على ذلك مع أنهم ينكرون حقائق المدومات اثباتية أيضاً كنسبة أمر الى آخر نقياً أو اشياء ولا يجنحون ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد وينقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر أن مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول بحمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حقي بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كقوى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من جهة ما قبله وذهب طائفة من المتكلمين والعقلاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الثور عليه بمنزلة المنور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تغير البعض) وهو النظام ومن تاجه (قوله وقيل الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللادرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجي (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه ليراد هذا السؤال والجواب بعد مقال في الحاشية المقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب الغندية انه يحصل للحقائق نبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لما ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد اقوالين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حينئذ اعتراضاً عليهم لا يباين مذهبهم وذلك ينافي عن عبارته قطعا (قوله لا يوصف بالبطالان ولا بالزعم) هذا مخوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء وتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أرأ فلا نه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر الى اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تغير البعض صدق الخبر عطائفة الاعتقاد وكذبه بعمدتها (قوله وهم الغندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسألة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم نبوت قدم القرآن وحدونه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يزيدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا يثبت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بنبوت شيء ولا نبوته) يستفاد منه انكار العلم بنبوت شيء ولا نبوته دون انكار لا نبوت المعلوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا نبوت المعلوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله وزعم انه شك) مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا بكونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطالان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على نبوته يجب قبحه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في ثم الصغراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية ونحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو احصر تمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (ارد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون تمسكات لهم وسيجي بعد ورقة ان دليل اللادرية مع ضمنية ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفرقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم إيجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من السكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجي من الشارح حيث قال قلنا غلط الخس في البعض الخ وأما ثالثاً فلان منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك في إيجابه الانكار بمدنليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الاتساق فتأمل ولا تفعل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التناقض بقي أصالة عدم ترجيح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض واشارة الى عدم إيجاب منشأ آخر للانكار لكنه سيجي على أحد التفريرين في مذهبهم فيندفع بالقرار الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم الغندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفرقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فبما ان قوما من الناس يظنون ان الشبهة السوفسطائية قديمة لم تزل مذهب ويشتبهون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان الشبهة مشتقة من سوفسطائية مختلفة عن الفلطي والحكمة الموصفة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية القول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسألة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وامثلهم طريقة اللاادرية التي تقول انا لا نعرف نبوت شيء ولا انتقامه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويشتبهون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب عن الاربع مربوط بقوله لا في رد دعواهم ينبغي لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبهة يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قررنا في كتابهم فالصواب ان لا يشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يمدوا حتى يعرفوا بالحيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبداهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينبغي في دفع الاراد المذكور (٥١) بالنسبة الى النزاع الزاهيا فان معنى

قوله والزاما ولنا في الزام خصنا فالفضل للمختم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وليس هذه عند ارباب المناظرة بالمعارضة التعديرية ثم ان هذه الملاوة انما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللباقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد إقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والتشديدية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعاقى به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالبيان أو البيان يوجب نبوته لان الجزم المستند الى البيان والبيان لا يكون باطلاً لكن في محله في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالبيان والبرهان في ان الجزم ببداية العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

بالضرورة) قبل الضرورة هنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البداهة بقربية قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاادرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا ينبغي ان ينافي ما ذكره آخراً من انه في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم وما سيجي منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول مجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه اراد بالشبهة ما هو أصل دعواهم لا ما هو منشؤه ودعوى اللاادرية انهم شاكون ولا ينبغي ان جزمنا لا يوجب اني كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لا يثبت مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً حقيقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل اما نجزم بنبوت الاشياء بعضها بالبيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بنبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من البيان أو البيان (قوله لا يكون باطلاً) لم ان يمتنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى البيان أو البيان من جهة الاوهام والخيالات عندهم لحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تمذيبهم بالنار ستر عيوبنا السناد (قوله لكن في محله) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلاً خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على نبوت بعض الاشياء (كنفوي)

(قوله لانه غير داخل في العيان) لقائل ان يقول انه داخل في اليان يدل عليه ان ارباب المناظرة يعاملون البهية معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد ههنا من امرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الالزامي موجبا للخضم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا للخضم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعناده فما نحن فيه من هذا القليل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يتحقق) (٥٣) تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر

لانه غير داخل في البيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة وسد فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية طار عن الفائدة وبما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق اتركه من مقدمات يقينية فتقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وهذا تحقق ان قوله الزام ليس بمجمله خارجا عن الجرحان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبتت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا نبوت لشيء من الحقائق فلا يجه ان ضير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن الين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم للمدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع الفيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره

لزوم الايجاب الجزئي
أعني ثبوت جنس الاشياء
لعدم تحققه (قوله فلا يتجوز
الح) اذ من بناء رجس
الضمير الى الاشياء بمعنى
جميع الاشياء (قوله ثبوتها)
أي ثبوت الاشياء بمعنى
ثبوت كل واحد منها
(قوله لا يستلزم ثبوته)
أي ثبوت جميع آحاده
(قوله بناء على ان انتفاء
النفي يستلزم الثبوت) بينه
التزويي بانه اذا انتهى نفي
جميع الاشياء لم ان
لا ينصف بعض الاشياء
بصفة النفي فلم يكن بعض

الاشياء منفياً اذ المنفي ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم ينصف بالنفي لم الاتصاف بنفي النفي وانني النفي اثبات (في)
أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق
النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة
من الحقائق فلي هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعي) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما
ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفسه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله
بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع الفيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء
بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حتى النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك
النفي وعلى تقدير تحققه لم اجتماع الفيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما
وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاء يستلزم الثبوت كما مر كفى

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يزيد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالتزام وذلك حيث قال إن العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يميزون بحقق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض كلامهم بها ويلزمهم الالتزام بل يقولون بتحقيق النسبة تابع للاعتقاد المعتد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن ابن بيسر الالتزام لم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان الحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد اسحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالتزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق الحشى تأمل . (ولي الذين)

(قوله انه يتم الالتزام على العنادية والعندية) ان اريد انه ذكر فيه انه يتم الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير المذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا تم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من الناقض حيث عترفوا بحقيقة انبثاق أو نفي سيما اذا تمسكوا بما ادعوا بشبهة اتهمي فليس فيه الا انها يشتركان في الناقض والاشترائك في الناقض اغبر الاشتراك في الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان اريد تمامية الزام دليل آخر ففي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهم ازعمهم انها أو هام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الانباء ليست بثابت (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

المقاصد قال (قرءه) في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تسكن ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها ولا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالتزام ليس الالتزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدوية والاكتفاء باستدلالاتهم لانهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو اتعاض على العنادية اللذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم ان يقولوا بتحقيق الشرطيتين والملازمين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا يتحقق شيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالتزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا ان يقال المراد في حد ذاتها لا ثبوت الاشياء ثم اتهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوته تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالتزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا ما ألهته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم العوالب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالتزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالتزام هنا ما يكون بحيث يلزمه الالتزام في نفسه وان لم يقبله الحضم لحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره هنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدوية) المناسب شبهة اللا أدوية أو منشا مذهب اللا أدوية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة الموافقة أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدوية فيسبب كل البعد فتدبر كفى

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لأن الأصل علة لعلم الثبوت وقوله بما لا يتأتى الخ خبر مبتدأ
 قالواول للنادية والثاني للندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو
 سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره
 هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالله جوابا لما
 (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لأن أكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصح بطلا من مذهبي أخوهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليهم
 يعني أقربيهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول له لوجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الشريطين
 بالدليل الا لزامي أراد أن يبين هنا بطلان مذهب الأدرية بردهما تمسكوا به ليم الرد على الثلاثة جميعا والله دره حيث أثبت المطلوبه
 بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الا لزامي ثم أشار الى رد الأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذ مال
 ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلا تاما للأدرية بلا ضمية

ان ما لا دليل على شيء منها يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل الأدرية بلا ضمية (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للإشياء الخ) مبتدأ خبره قوله بما لا يتأتى يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وإبطاله

السوفسطائية قاناً بطل مذهبهم فيه هم بالطريق الاولى أو تقول هذا دليل الأدرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للشريطين الآخرين بضمية ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لأن الأصل عدم دليل ان للإشياء ثبوتاً تاماً لا اعتقاداً بما لا يتأتى دعوى الثبوت في نفسه فلا يهيم التمسك له لمن يدعي ثبوت شيء في نفسه قال ناقد الحاصل الحق ان تصدير الكذب الكلامية بأمثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها فيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وفيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للمقتل بما لم تأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله واخر قد يغلط) الغلط محركة ان يعني بالشيء فلا يعرف وجه السواب ويشط كينم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب ياتى كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من الأدرية بناء على زعم الناس وكذا قليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط قائم لما لم يعلم مطابقة نسبة لواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يشك بان الغلط مكشور وان النادى لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشوراً لأن أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء ويكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلوا مرا غلطاً لا يصح على زعم الهندية أيضاً لأن لها ثبوتاً قابلاً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

هنا لانه لا يتأتى مدعاه وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء) (والبدهي) على زعم الناس) قال (المتلازمه) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً يتأتى مدعاهم ولعل ذلك لا لما كان الكل مشكوكاً عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان النادى) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من الأدرية أي ومن البين أيضاً ان قليل الغلط من النادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكشوراً (قوله لان أكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووجهه وخيال عندهم (قوله ويكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من الهندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم يتأتى مذهبهم قائم لما كان لكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا قليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافتكاف يصح ذلك من ينكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا بخصوصاً لا يتصوره الشاك والاطحان بان البطلان من الاحكام والباطل لا يتأمل كقوى

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث يتكرونها حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على الحسي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعديل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايضة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تعني بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من الحسي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يمكن كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الاجياز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثر لا سيما اذا كان في غاية الملل احالة على المناقبة لواسع المطن (قوله المطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (الفزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الحسي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواق { ٥٥ } من التجريبات والتواترات واحكام

الوهم في المحسوسات
واحديات فداخلة في
الحيات اذ المراد بها
ما للجس فيه مدخل سواء
احتيج في الحكم الى شيء
آخر سوى الحس أولا
واما الوجدانيات فلم
يتعرض لها لانها لا تقع
لها في العلوم ولا تكون

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق المطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية الملل * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحيات والبديهيات لانها أظهرهما فارفع الامان منها يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الخلو وجدان مر ويصيه احابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المختلفين غلط فلا امان فيه وتعرض شبه يفتر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى بما حل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحيات فتدرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول تكليفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في المصبتين أو في إحداهما واما الاحول الفطري ففلا يرى الواحد اثنين وذلك لاعتقاده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقب واعتراض عليه بان الاعتقاد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف المصبتين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واحاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجمل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا نجعله آلة لادراكه فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول للذي يقصد الاحول فكيفاً فلم يمتد باستعمال احد الشعاعين دون الآخر فيشعملهما معاً لاعتقاده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال (الفزويني) { ٣ } وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احوال قال له اعطني الشعاع وهو واحد فقال الاحول ايها اعطيك قال الاستاذ اطني احدها واعط الآخر فاطفاً ما هو الثابت في نفسه فانطقاً الاثنان عنده جميعاً فتمجب وتجب { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما نحل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فلي الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخله امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعندهم هكذا قال الفزويني

(١) وانت خير بانه لا يرد عليه اه كفوي { ٢ } وهي المسألة بقضايا قياساتها معها { منه } { ٣ } وفي نسخة البردعي

(قوله وليس هنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيه بل نفيه المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فإذا اتى مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يتحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع القيصين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى (٥٦)

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً بوجوده كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيت انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكن في اثباته بالتسبة فقد ثبت بعض ما قلتم فلا يرد ما قاله بعض المتضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخلفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يضر الاختلاف باختلاف البدييات وضوحاً وجلاءً بالتسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه غلطاً (قوله قلنا غلط الخس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم ناقصاً لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قلبه طريق وبيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس هنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى مناقاة كثرة الاختلاف لها قلتم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات قاله شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا مستند لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الا أدريه منهم خيال وروم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع القيصين وارتفاعهما فن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بنفي لاتهم لا يعترفون الا بالخيالات والاولهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق ثبت

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدريه (ولي الدين) {بعض}

{قوله لانه يجمع الالتزام} فلا يزد ما ذكره {الطورسون زاده} من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام لغلط عام وأن يقولوا ان القول بأن بديهنة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكسبي * ان قلت قد يحكم بانتفاء اسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال اما هو الجزم بالمحبوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لاني الاول ولا يلزم من بداهة أحدها بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي المناقاة للجزم بالحقية فتصبر (قوله عند غير الادريه) يدل على ان النندية كالعنادية تشكر الحقائق انفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان النندية لا تشكر نفس الحقائق بل تشكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي استغناء اليقيني على مذهب التصدية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الحق) واثبت خير بان الظن مطلقاً لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الحق) هذا بنا في ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلاً مركباً ولذا جعل الله أدريته الشاك كونهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعتراضهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديق فليس لما ذكره معنى حصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوماً تصديقاً غير يقيني وقد ذكرنا انه لا معتد بهم بل كل حكم عند غير الله أدريته منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديق الصالح لان ثبت به مجهول (قوله أنا غير مجوز) قال الحنفي البحر آبادي قبل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يذهب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهي عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوزوا للتشديد على الكفار والمبالغة في التكاية (٥٧) والشكال كذا في شرح المشكاة في باب قتل أهل الردة وقد

ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جهة التعزير في اللواط ونقل جواز ذلك التعزير الامام المتذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا الترحيح جكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار قلتي فاخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتألم ورجع عن

بعض ما نفهم فصوابه ليس الا خيالاً ووهماً كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالاً ووهماً عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللا أدريته فالمراد بمعلوم المعلوم التصديق والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهم جبراً ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للآيات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظناً كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تمذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا مجوز تمذيبهم شرعاً حتي يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالانبياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهنة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة ثابتة للاعتقادات فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الا وجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكتابة على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الظن في الحسن وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحسن والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى آيات السبين المطموئين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بالحقائق الانبياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م — ٨ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) مذهبه (قوله على مذهب الحق) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدأ وهو قوله وإطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهنة يأتي عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التكميلية (قوله الاموهنة) من موهنت الشيء ذاتيته بالفضة أو الذهب ونحوه نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه باثبات الحسن) لا يخفى ان لا ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آيات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من مجرد ما عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولو فري باللام الجارة وما المصدرية استثنى عن التجريد بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآيات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآتي في صدد الآيات والتعقيب بشئ آخر فلما ثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالمذكور هكذا قال في خطبته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحتمية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما ثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الحق أو يقال لما كان منشأ انكارهم الظن في الحسن وبداية العقل والنظر للمتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قندير (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك أنه يفهم من هذه العبارة الجواب مما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق إلى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم منا هنا لك فارخج نمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لأنه مذهب أبي الحسن الأشعري واختيار المتأخرين وأن ذهب الجمهور إلى أنه نوع آخر من الإدراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز إلى الرد على الحنفي الخيالي حيث قال لكن عدة علماء يخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر إليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد إلا أن يرجع إلى مجرد تحكم وأصطلاح انتهى وقال بعض الأفاضل ويمكن أن يقال إن العلم الذي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بالحواس لأنفس الحواس بدليل قولهم المدرك إنما هو العقل وبدليل أنه سيجي أن الحواس إنما هو الآلات للإدراك فلا ترد المخالفة (قوله لا اختصاص من بالعلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد الخفئتين في شرح المفتاح يجوز احتمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويكشف إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة إنساناً كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه أن الأفاضل السمرقندي صرح بأن تقوم أطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم إلا أن يقال إن ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح التسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا الحنفي مبني على مذهب المتكلمين (قوله عوده إلى العلم) وكذا إلى التحقق أو إلى الثبوت (قوله لأن التور) صفة الخ (وليس يعلم فلم يذكر قوله لمن قامت هي كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة إضافته إلى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه إدراك الحواس لأنه مع كونه أرجح السبب يحمل الحواس من أسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتب بقوله يتجلى بها المذكور لأن التور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة بما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولأن إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لا اختصاص من بالعلاء وفيه أنه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلحق قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لم يلزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

هذا الحنفي مبني على مذهب المتكلمين (قوله عوده إلى العلم) وكذا إلى التحقق أو إلى الثبوت (قوله لأن التور) صفة الخ (وليس يعلم فلم يذكر قوله لمن قامت هي

به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) أي وكالتور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة بما يتجلى بها موصوفها فتقوله بما يتجلى بيان لكل صفة وتفيد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولأن إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه) فيه نظر فإن التجلي إذا حل على الانكشاف التام كما يقول إليه آخر كلام الشارح يخرج له ولو سلم ذلك فلا نسلم أنه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه إلى أنه علم وأن رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الاحساس بالشيء علم به فالأبصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق أن إطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فإنه اسم لغيره من الإدراكات لا ينافي إطلاقه عليه موافقاً للاصطلاح إذا لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر أن من ذهب إلى أنه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فأخرجه) أي أخرج إدراك الحيوانات المعجم خصاً بأخرجه بالذکر مع أنه يخرج به أمثال التور أيضاً لما أنه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الأولى بذوي العقل (قوله فيلحق قوله للخلق) وأنت خير بأنه إنما يلحق لو كان قيداً للعلم وأما إذا كان قيداً لأسباب العلم كما سيجوز فلا يلحق فأتم (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بان يحمل أحدهما على الآخر وثانيهما على الاصطلاح ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحه) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح منهم يشمل الشارح سيف الدين الأبهري والشارح الكرمانى والشارح الآخر من بعض الافاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره حكما ان المتبادر من إطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شارح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بانه اخص بثوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات المعجم فينوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله ان قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج التعريف بحمل الباء بمعنى السبب المنفص وهذا يخالف ما يأتي منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المتأخرين من ان حامل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المنفص فتخرج الحياة والوجود بما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جيباً وبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه بطالع العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عفة على القلب قايس فيه انكشاف تام وانشرح تحمل به العقيدة

واعتماد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكليات الفسافية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان افظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويثبت اليه انكشافاً تاماً لم قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجمله فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتماد المقلد لانه عفة على القلب والتجلى انشراح وتحلل للعقيدة والثانية صفة توجب تميزاً الخ ولا يخفى انه نفس فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا يتنافى ما استفاده من كلام الشارح هنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قاله صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يترك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلى كما تقناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل هنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كنفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورة صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورة على المعنى من قيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا نصف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التبرير انما يتعدل فيها هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطفاً تفسيراً لا يذكر لكنه يجوز ان يكون عطفاً على مغايرته على مغايرته براديا لاول ذكر القلب وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما يجوز (البحر آبدى) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلب (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليحمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوهاً للترجيح ولك ان يحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات لغير اليقينية مع انها ليست معلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشعلها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشعل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

عرفت وهو وجوه
الترجيح ان الاول لم
يحفظ عن الانتقاض بغير
اليقينية كما عرفت وقد
حفظ الثاني عنه وأما حمل
التجلي على الانكشاف
التام فعنه حملاً للعلم

عرفت وهو وجوه
الترجيح ان الاول لم
يحفظ عن الانتقاض بغير
اليقينية كما عرفت وقد
حفظ الثاني عنه وأما حمل
التجلي على الانكشاف
التام فعنه حملاً للعلم

(وهو)

على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزماً للانتقاض

بمخرج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة بها عند القائلين بالانفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل الفيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاباً لتحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آبدى) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الایجاد والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بنظام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يحتمل من قيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة البصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات لانفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العنصرية وآياته على تقدير صحة يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبأ) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفي انه لو فسر الخ (كنفوي)

(قوله ويكفي في صحة الحج) هذا جواب عن سؤاله مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين تقيضي التصديق والتصور وأما حقيقة في أحدهما وبجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الحج (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الحج) الظاهر وهو شمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شموله الثاني لما اذا لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا تقاوض لما (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الحج) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع بحولاً وبالعكس تأمل أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان مبناه على تفسير النقيضين بالمفاهيم لذاتها فانه حينئذ لا يكون للتصور تقيضي اذا لا تمنع بين التصورات وأما اذا فسرنا بالتأنيبين لذاتها فكان له نقيض فقولهم لا تقاوض للتصورات مما لا يثبت له قال الشريف في الحواشي المضادة يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتأنيبان لذاتها والثاني اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وأما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواء فيوجد في التصورات أيضاً كفهومي الفرس والافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازياً) بأن يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضادة ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الأطراف الى الذات قديماً إيجابياً أو سلبياً ويسمون هذا تقيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتفاض بأدراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف

ان يلاحظ منهم وماتهما من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموماً اليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه تقيضاً بمعنى المدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الحج) يعني انه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات تقاوض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا تقاوض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المنع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منها ولا شك انه لا تقاوض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف ثم يحتمل ان يتصور اللا انسان اسكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الحج) اشارة الى الجواب مما يكاد ان يشوم ههنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور وأما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مبالغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتابه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الحج وقد عرفت مافيه آفاقاً تذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر المضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله محباً) هو بكر الباء صيغة اسم الفاعل (قوله لا يناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفاً بصفات لم يكن اطلاقه موافقاً لما لا يستجبل في حقه فثبتاً وعند المعتزلة يجوز تواليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات انتهى فن أراد أ كثر من هذا فليرجع اليه فان فيه ما يشبع وينفي من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضي أن لا يكون الخ) وهذا المقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولاه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجهها كما قيل أيضاً أقول فيه بحث أما أولاً فلان هذا الاقتضاء مبني على ما حققه التتري في كتبه من ان التميز في التصور هو الصورة الحادثة في الذهن ومتعلقه بالماهية المتصورة وفي التصديق اليقيني هو الاثبات والتني ومتعلقه بالطريقان وأما على ما قيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والتني والاثبات وبالتميز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضاً هو الصورة والتني (٦٣) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الإيجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تفيد إيجاب التميز بإيجاب التميز لحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لحلها بل بان لاحظها بخلاف العلم فانه يحتمل محله تميزاً كما يحمله تميزاً كالشجاعة وانه يقتضي أن لا يكون التني والاثبات علماً بل ما يوجهها وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التميز الى التجوز والمنصور نفي احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه ينحج عليه المعلوم العادية كالم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في إمكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قبداً للعلم ولك أن يجعله قيدا لأسباب العلم أي أسباب العلم النابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لثلاث بنافي قوله لذاته قلت هذا إنما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارة فيما بعد ان السبب المؤثر في المعلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل الاسم في قوله لذاته صلة للتعبير لا لتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون التني والاثبات وكذا التصور على ما ذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما في الحذف وإما في الاستاد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التميز

فيكون المعنى ان ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لادم احتمال التني نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) التتري في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدرى والنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالصبر الذي في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجاوز وقوع الطرف الخالف له بدله (قوله وانه ينحج عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه ينحج عليه انه غير جامع لادم صدقه على المعلوم العادية لكون متعلقها محتملاً لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالمعلوم العادية المعلوم بالأمور التي يكون موجب العلم بها العادية كالم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الحيل ذهاباً للإمكان الثاني (قوله الى دقة) من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استنباده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراغه أولاً ثم راعى الأفضلية والاهمية (قوله هذا إنما يحتاج اليه) الصحيح إنما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم للمقام فانا لنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي تبيوه لذاته ليس لسبب من الاسباب قال التركيب من قيل أعطيتك لا عن شيء فلي هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لأن السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسوعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكاه الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لتعلقه الذي هو المدرك (قوله بنى الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحقهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيأتي تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لا حاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق قد وقع ما يوجهه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدهى

ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق وبصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعله تعالى لانه لذاته ولم يرد اخلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلة غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف المسوع والبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسوع والبصر بل سببا لتعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً في انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلة مالا يستد الى ذاته لا ينفي كونه لا سبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى للذاتة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصاحح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المتعة فلا يقرن مسجداً فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا توفق عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التفتيد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقاب السلامة هذا وفيه بحث لا بد

علمه تعالى الخ) فيثبت بجواز ان يكون لنير ذاته تعالى مدخلة في علمه بما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جواباً عما أوردته بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لا تكشف للمسوع والبصر) يعني انهما سببان لا تكشفهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلة غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا براد هذا الكلام هنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم المخلوق كونها اسباباً لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سبباً لعله فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلة غير ذاته باعتبارها أيضاً (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والازاد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تهيئ الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لسلك منها من أمور كالاتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفى)

(قوله والا لم تحصر) أي وأن لم يرد بالأسباب ما يستدعيها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والأعراض القائمة فيها وهو ما يشير إليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست إلا إليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه أن هذا يخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المتبررة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال إليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الإمام في الأربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين إلا أنه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تميم للملم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للأسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يستدعيها) فأنهم كثيراً ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يستدعيه منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالأسباب ما يستدعيها صرح جمل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملاً وهذا إشارة منه إلى أن الشارح إنما جعل العلم شاملاً لفير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خير بانه على هذا بسط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه إذ ما ذكرناه بالنظر إلى أن العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر إلى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت أن الشارح لم يجعل

العلم شاملاً لفير اليقيني بل قال بترآي من ظاهرها التعريف الاول أنه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كاحققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الأمر انتهى الخ) حاصل السؤال أن الأسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فإن بعض الاشياء أيضاً قد يكون سبباً

للحواس المؤثرة وأخبر السكاذب بفيضان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة إلا أن يقال أريد بالأسباب ما يستدعيها ولهذا صرح جعل العلم المذكور شاملاً لفير اليقيني على ما زعم الشارح والا لم تحصر الأسباب فيما ذكر لأن الحس المؤثر وأخبر الفير الصادق بكونه سبباً لفير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملاً لفير اليقيني وإخراج ما يفيد غيره بتفريد الأسباب بما يستدعيه إلا أن يقال إنما جعله شاملاً لزعم أنه كذلك لانه المناسب للمقام لا يقال الأمر انتهى وربما يوجبان العلم فانهما إذا صادرا من الشارح فيفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمها من الخبر المفيد فإن الأمر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه محتمل بقي أن كل لفظ يفيد تصور بناء مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وإنما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس وأخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط أن السبب أن كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العلم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالمقل المفسر بقوة للنفس بها تستمد العلوم والادراكات وفيه أن العالم أن كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المؤدعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست بنفسه ولا تجزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو

للم كالأمر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة إذا صادرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي أن كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الأربع الخطوط والمفرد والنصب والاشارات فإن كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الأسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيجي من الشارح من أن عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لا كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة إلى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما استطلع عليه وسيجي منه أن ما عدا الثلاثة بمنزلة المصدم قدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني أن كلمة من للتبويض ولك أن تجعلها للإبتداء أي أن كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشمر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدّها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جمل من من قوله من الخارج للتبويض وقد عرفت أنه يجوز أن يكون للإبتداء حيث لا يتوجه ما ذكره برمه إذ لا شك أن كلا من الحواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وإنما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على أنه يمكن أن يقال المراد بالخارج هو الأمر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعتن من قدماء المعتزلة وأكثر الإمامية والغزالي والراغب والحلي وأكثر الصوفية وأما عند محقق المتكلمين فالتنقيح أجزاء أصلية باقية من أول الأمر إلى آخره كذا في الصحيح وفي الأربعين للإمام الرازي (قوله ويحد معها إلى قوله بالاعتبار) ينبغي أن يكون زائداً (قوله إلا أن يجعل إلى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لأن السيد السند ذكر في حاشية شرح المطلاع أن المحققين قد اتفقوا على أن المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى التنقيح واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقطة فلما ارتسمت في الباطنة لا تعيبت بانضمامها وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرسومة فيها لأنها المدركة للأشياء إلا أن إدراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لإباني ارتسام الصور فيها انتهى وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا أن محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق مجوزاً ولله لهذا أمر بالأمل (قوله ولعله إلى آخره) راجع إلى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (إولى الدين)

(قوله لا يسمى آلة) وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة وإن كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم فالمراد بقوة بها تستمد النفس للعلوم والإدراكات ما يباير النفس بالإعتبار ويحد معها بالذات لأن قوة الشيء لا يجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققه لشيء التباير بالاعتبار حيث عند الطبيب المماثل لنفسه قوة دفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والافعال العقل يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الآلات يجعل السابق مجوزاً. قائل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول أن قرينة المجاز أما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الأولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقف (قوله من غير تأثير للحاسة) الأولى أنه من غير مدخلية لتغيره تعالى إذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالتأثير للأحراق هو العقل لا غير) فية أن الظاهر أن العقل بالمتن المذكور للنفس كالحزارة للشارف فالسبب الظاهري كالتأثير هو النفس ومما يفهم من العجب ما قيل فإن قيل الخبر الصادق إنما هو

(م: ٩ حواشي العقائد ثاني) (مصام) والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لأن الأصل أن الشيء يتوجه إلى القيد الأخير قبل معنى قوله والإفعل وفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك وذلك يكون باستثناء الآلية فقط وباستثناء مع استثناء المغايرة والاحتمال الأول لا احتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لا احتمال كونه عينها وأنت خير بما فيه فتأمل (قوله أن يترك وصف الآلة بغير المدرك) بأن يقال فإن كان آلة فالحواس والافعال (قوله يوجب أن تكون الحواس مدركة) فبناية وصف الآلة بغير المدرك (قوله مجوزاً) يجعل الإضافة من قبيل إضافة السبب إلى السبب (قوله فتأمل) مجوز أن يكون إشارة إلى أن قوله وإدراك العقل يأتي عن جعل إدراك الحواس مجوزاً إذ لا يكون حينئذ على نسقه أو إلى أن جعل العقل مدركاً أيضاً يحتاج إلى التجوز إذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مررت إليه الإشارة أو إلى توجيه آخر كأن يقال أشار في اللوحين إلى المذهبين (قوله الأولى أن يقول الخ) بل الأولى أن يقول أن أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سبباً لهذا المعنى لئلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المنفضي بناء على أنه ليس للعلم سبب مؤثر فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوي)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله بمخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث أنه صادق بسبب وطريق العلم بمضمونه فيتحده بما ذكره هذا الخشي إلا أنه لا كان مدار سيئته صدقه أنه سيئته الى صدقه والظاهر أن الخشي قد غفل عنه (قوله اذ الطريق) لتعليل لقوله بما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شفا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من أنه لم يقين بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع حصر الأسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان نطاق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق الرابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحققين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالأعراض عن التدقيقات ووجه (٦٦) الرد أن مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والأعراض عن التدقيق فيها

ليس بهم كندقيقات الفلاسفة
فانهم كثيراً ما يشتغلون بما
ليس بهم والاقتصار على المهم
أمر مهم أمر به الرسول
عليه الصلاة والسلام
(قوله قوله ليشمل الخ) محله
قبل قوله ومحصل قوله قلنا
هذا الخ ولعله من محرفات
قلم الناسخ (قوله أن أريد كذا
الخ) أي أن أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فيكيف يكون طريقاً قلنا صدق الخبر بسبب وطريق
العلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شفا رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور
التيب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعاً لانه ارادة السبب الظاهري
المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشارع حيث قال من علمنا الشرع عليه النتيجة
والصلاة الوفاء ومن حسن اسلام المرء تركه مالا ينبغي (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل
وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان
أريد كذا وان أريد السبب المقتضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم
دفع لكون الخواص راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وان أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المقتضي (اقتصروا)
ليشمل الخ (قوله دفع لكون الخواص راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة
والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الخواص أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر نحكم
ووجه الرد أن الخواص تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر
العقل وغيرها فلا نحكم وأما ما قاله ذلك الناكر من أن الشارح جعل الخواص المجردة عن العقل سبباً للعلم بالمباحث عنه وهو
العلم بالحقائق ونبوتها وهذا مما لم يذهب اليه فذهب فقد أشار الخشي الى الجواب عنه فيها سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب
العلم أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بمجيب حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن أن
يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق أن الأهمية
على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فإنه أعم وحاصله أن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما
أن يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد
منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الخواص ولا يذهب عليك أن الاولى أن يختار الشق الثاني ويوجه
عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بأن يقال السبب بالظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً لكل الاثبات ذكرها
الخواص والخبر الصادق لا يزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما إما بواسطة أو بدونها بل الاولى أن يختار الشق

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بقوله ونظر العقل فلا تنفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً يدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بمخالفات الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كنبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق المجانب والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وعدم نبوت الحواس الباطنة وعدم تعلق النقص بتفاصيل الحواس والتجربيات والبدهييات والنظريات والتثبت بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكاليف فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

الى العقل بجملة من وجوه استعمال العقل وطرائقه (قوله غيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخوات الآية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن استعماله وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا فني استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفه) أي طرفي بعض

اقتصروا على الثلاثة لان نبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق للتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بمخالفات الاشياء بنى سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من البدهييات لا يؤمن عليه أرادوا ان يالنوا في سببها بمحصر السببية فيها ولما لم يرضوا بعمل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والمقائد بالنسبة اليهما كعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها بمبالغة في سببها بتزويل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة عدمه وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على نبوته معرفة صدق خبر الرسول وذلك ان قول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المنع عن التكلف والترزول وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم غيب استعمالها عادة ثلاثة لاتعدوها بحكم الاستفراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر ثلاثاً في وجاه خاضع للعلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بصدقه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالاً مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مرتبة دفعة فان الله تعالى يخالف العلوم غيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتزعا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الحس أيضاً وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمال هذه الاشياء) أي احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مرتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كنوجيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكابصال الهواء بالتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكابصال الخاطلة الرطوبية اللعابية بالمطعوم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والانصال بالمحوسات وههنا نظر اذ السائل يصدد قفس الحصر ولا يضره انتفاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتفاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عندنا أيضاً فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان انتافياً لما كان دائماً أو أكثرها الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما سرت الاشارة اليه (كفوي)

(قوله بل وجودها إلى قامت به) مذكور بعد قوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الأولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس البليغة) والا لوصفها بها كما وصف الخبير بالصادق وأيضا لاستفصاح الحصر في الحس خبر السببية (قوله كأنه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا يظهر أنها مشتقة) والظاهر أن وجه الظهيرة هو عمومها لغير الباصرة من الأربعة الباقية إلا أنه يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول وأهل الأمر بالتأمل إشارة إلى هذا (قوله أنه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر إذ تقييد الحس بالضرورة لا يتنى وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فإنه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله إن كون تلك الحس) السكون تامة وقوله بيمان حال أي وجود تلك الحس حال كونها بالمعاني المذكورة في النسخ ليس بضروري لا فاقصة ويمان فصلت خبرها كما هو المتبادر والا يرد عليه أن الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الحس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الأعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرباطي) أي لا الوجود المحمولى وما لم يقبل هو التبايني

جمع حاسة بمعنى القوة والحاسة المراد بالحواس مطلقا لا الحواس البليغة كما يتبادر إلى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحاس حتى اضطر إلى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الإفعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الإحساس كالحاس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس خشت الشيء وأحسنته أبصرت وعلمت إلا أنه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحاس من الإحساس كما هو ذاب وكأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الحس مع اثبات الفلاسفة خما أخرى وظاهر السوق أنه قصد تقييد الحس بالضرورة لكن لا ينبغي أنه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع قليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا ينبغي أن يكون تلك الحس بيمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان إلا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) قائما بنسبة على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لا تزيين والكل باطل في الإسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم إدراك الجرد المادي إلا ما في بعض الأحاديث أن الميت يسمع بكاء أحبائه وهو خبر الآحاد على أنه لو كان بما لا يتم بحسب الشرع لما أوردوا الأصوليون في كتبهم وقد أوردوا التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه أن أخبار الشرع

لا الأولى (قوله ومنهم من قال إلى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الأولى أنه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الإدراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف أنه إذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختارا على الإطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والإدراك في الحياة على سبيل المادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

تجريد النفس وقد اختار الخفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية ذلك الحواس أرتسام المحسوس في إحدى الحواس الحس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المنصبي بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والإصحح ما عليه العامة من أن الحواس خمس غاية الأمر أنه لا يلزم وجودها سبعا على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الإدراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه أن دعوى البطلان من الشارح مجرد مباينة في الرد على الفلاسفة والأقوال المقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على إبطال مقدماتهم بل يكفي فيه تجرد المنع (قوله المادي) بالنسب جفول إدراك (قوله وفيه أن أخبار الشرع الخ) حاصله أننا لانسلم أن النفس مجرد كيف وأنه حال في البدن المادي ولا شيء من الحال في المادي بمجرد أما الصغرى فلما بين في موضوعة من امتناع حلول التجرد الروح يخرج من أعناق البدن وذلك يدل على أنه حال في البدن وأما الكبرى فلما بين في موضوعة من امتناع حلول التجرد

في المادي ولو سلم أن النفس مجرد فلا نسلم أن الجرد لا يدرك. المادي كيف وقد أجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله بطل أن النفس لا تدرك إلى آخره) فيه أنه لا يلزم مما ذكره إلا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم أدراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم إلا أن يقال المراد أنه بطلان أن النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وأيضاً لا يتكيف شيء بكيفية أخرى لظهور أن الكيفية لا تنقل عن محلها فيحتاج إلى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحقق في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه يفرض على الشارح حيث أشعرت عبارة بالاول قال (الكسبي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا بوصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن أن يجمع بينهما بأن يقال ووصول الهواء الى الصماخ وقرعه (٦٩) الجلدة المقروشة في مقرها شرط

كثرت في أن الروح تخرج من اعماق البدن فلم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي نعم إيراد الاصوليين متابة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محلة لأن سبيبة السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يتنفع به في السميات والتقليات اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عتبه بواقي ما يختص بالرأس عن ريب الاعضاء المؤدعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي آتية بالتألف منها بغيرها لأن الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس والصماخ خرق في الاذن وبالبين لغة كذا في الصماخ وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجهه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركاً بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدين الثائتين من مقدم السماع كما أودعت الشاة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزاً لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله ثلاثيان في السماع ثم تفرقان) وأيضاً نقل عن بعض

الحكماء أنه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفتندي) بجمع كون الصوت مسموعاً في هاتين الصورتين ولو سلم فكانهم لم يلتفتوا الى ما هو محل الوجود هذا (قوله مدركاً بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجود ان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك بخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كيفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقة لا بيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آتفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأما ما يدرك بالوجود عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طياً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فلهما صفتان له غير ممنوعتين بل هما مدركان بالوجود ان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

(قوله كذا قيل) قائله الخفي الحجابي (قوله وأجيب الى آخره) المجيب هو الخفي الحجابي (ولي الدين)

(قوله فيه إشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان المصوتين المذكورين متلاقيان ثم تنطفاً فيحدث هناك هيئة
والدين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تنقاطان بدون الانقطاع فيحدث هناك صورة المصليب
كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول هنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله
لم يشر الى طريق الادراك بالتبصر كما أشار اليه في سائر الحواس فوله [ما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر
الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الايبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح
العين كما أوما اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال يدل متلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاق هو مالا يكون
على وجه التقاطع سيما تلاق قوله ثم تفرقان والظاهر في التقاطع على هيئة المصليب ان يقال تنقاطان فتأديان فليقط ما قال
(قول أحد) الإشارة بموعة فان التلاق يحصل عند التقاطع أيضاً وما قال (البكتلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على
كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا تدرك المقادير بالبصر لجواز ان
يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحدباء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الابن
الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

سواء عدت من الاعراض
النسبية أو لا والوجود
كاف في جواز الاحساس
بالبصر وأجاب (صلاح
الدين) عن الاعتراض
المذكور أيضاً بما حاصله
ان الحركة ليست من
المبصرات حقيقة الا انهم
عدوها منها لان الحس
اذا شاهد الجسم في مكانين
أدرك العقل منه الكونين

في اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة المصليب بل يتصل المصيب اليمين باليسر ثم يفرق
اليمين الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع
لقال يدل متلاقيان ثم تفرقان تنقاطان فتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر
وهي أمور موهومة الا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكوا بأن الله تعالى سزني لانه
موجود على ما سيجي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو
عين الاجزاء المتألفة كما سيجي واعترض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة
في الزائدين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدين فالاولي في الزائدة الثالثة وانما أوقعه
فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كالطلبة تؤلول في وسط التدي
والخيشوم أقصى الالف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

وهو الحركة هذا اذا قسرت الحركة بالكونين في مكانين كما بياني وأما اذا قسرت بالكون النيرانى فالحركة (التكيف)
بمعنى التوسط فوجوده ضروري للجواب الاول يعني على محل الحركة هنا على المعنى الثاني والثاني على حلها على الاول فتأمل
(قوله تؤلول) التؤلول بضم التاء المثناة حلة الشدي كما في القاموس (١) أو رأس الشدي كما في الصحاح (قوله والظاهر ان
الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان بتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولاً ويتموج الى الهواء المجاور
للخيشوم وفي هذا تمييز على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف للخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور
للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول بتكيف الاعوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل
بما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية
الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى
الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الريح بخلاف التوج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى
الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى أن يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفى)

(١) الحلقة تؤلول في وسط التدي التؤلول كزبور حلة التدي قاموس (منه)

(٢) الخيشوم بالعين المضبوطة (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بمثل الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبطافته لا تفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذوي الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

التكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفية ظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذوي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع أنه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الا في غير ما لا يتواءم كدفعه بجوارحه أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفاً بل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم تقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاموية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في المصّب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجربان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامة ولذا قيل لامة الكف أقوى من لامة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند تماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عيّن أو دلت (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل

قليل بالانطباع وقيل بالشماع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستبصر للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صلبة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من بته اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالكلية فانها تمر الفضلات الحادة فانقضت الحسكة الالهية ان لا يكون لها حس ثلاثي ينادي بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلات الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يمرض بها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامة لانه أساس البدن وعموده وعليه اتقائه فلو كان له حس لنادى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه أنه لا يصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كنفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعل هذا فلا وجه لانكار الشيء على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحتج فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة التبا فليراجع ثمة وسيجي منه التفصيل في بحث الصقات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ما ذكره الشارح لأن هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه وما قد ذكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الجواز والعقل والسبب ترك التعرض لها (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينبغي ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتني لأبصر من ورثتي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الإيراد الخ) كان يقال البتة اللامعة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب فأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فتذكر (قوله وإشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج بكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٣) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية للذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم الى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في بحث الحق وان حمل على المسابحة رجع الى ما قلنا في غرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديان (١) لأن كل واحد من (١) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبهاً وليست بتعريفات حقيقة وهذا أتدفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

(١) قوله بديان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال لهم اختلفوا في ارا الخبر يحتاج الى التعريف أولا واخبارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء بمن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلو لا لهم عارفون بالصادق والكاذب لما تاتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصادق والخبر الكاذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصادق لان مقام الخبر بالخبر الصادق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بدنيهي وعلى هذا يتوقف منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن مقام النبي للمطابق تتم بتوجه منع توقف التصديق على الإسرافة بالصدق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(١) قوله بديان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال لهم اختلفوا في ارا الخبر يحتاج الى التعريف أولا واخبارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء بمن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلو لا لهم عارفون بالصادق والكاذب لما تاتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصادق والخبر الكاذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصادق لان مقام الخبر بالخبر الصادق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بدنيهي وعلى هذا يتوقف منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن مقام النبي للمطابق تتم بتوجه منع توقف التصديق على الإسرافة بالصدق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق بخالف التحقيق الذي ذكره في الأطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق . والنكاح الرقيق أن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فهي ثبوت الخارج لها كونه محكما ونسبة الانشائية ليست حاكية بل محضرة لطلب وجودها أو عييدها أو معرفتها أو يحجر على قوتها إلى غير ذلك وكذا نسب التبيديات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات وتعنى مطابقتها للخارج أن تكون حكايتها على ما هو عليه فلا يخرج للانشاء بقوله تطابقه أولا تطابقه لمجرد الإشارة إلى قسمتها إلى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تعليلاته على حاشية الشريف على المطول من أن معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لاللاواقعة في التكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (بقوله فالمراد بأن يكون لتسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره أن الشارح أراد بالنسبة هنا ثبوت أمر لا مر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله أن الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الإيقاع والانتزاع كما توهم السالكوني

ومن تبعه من بعض المعاصرين فاعترض بأنه ليس بمعرضي للشارح وتدل على ما قلنا ما ذكره في الأطول ونقصه بعض التفصيل وفي الترجعة إليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كقوي) (١) عبارة قوله لأنه إن كان لثبوت خارج كما في المطول

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بغيرها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها أن كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء عند شيء أو اتصال شيء عن شيء قالته يد يدل على معلومة ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بأن يكون لتسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فإن معنى قولنا زيد قائم أن ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعلق وكذا المراد بأن يكون لتسبة خارج لا تطابقه أن يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فإن زيدا ليس بقائم معناه أن ثبوت القيام لزيد من حيث أنه مفعول له خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فإن زيدا ليس بقائم معناه أن ثبوت القيام لزيد من حيث بواقعة أن النسبة المفعولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(م - ١٠ - حواشي المفاتيح ثاني) (خصام) يتأذر إلى الاوهام أن كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لأن نسبة الضرب مثلا ثبوت الضرب للخطاب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوت له لأن الواقع يستحيل أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تميز عن الانشائية بأن لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه أن النسبة التي لها خارج ليس يمكن أن يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا في بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص اجتماعهما به وقال يازيد الإنسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة أو اللامطابقة فالانشاء وإن كان له خارج خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر توفيه بحث لأنه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبه لأن وضع الخبر للمطابقة وانعدام المطابقة احتمال عقلي فإن قلت هذا إذا أريد بالنسبة الوقوع أو اللاوقوع فإن الفصايدا إلى مطابقتها إما إذا أريد ثبوت أمر لا مر مثلا في الموجبة بقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السالبة بقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فهي زيد قائم أن ثبوت القيام لزيد واقع والنقص في زيد ليس قائم إلى أن الثبوت الذي كور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بأن يترك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة انما إلى الكذب وهو حنف لا يتم الخ اه أطول للمصنف الخشعي هنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحنى الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقصر بمثل زيد الفاضل (قوله لما خوارج ثلاثة) أي لكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالمعكس (قوله على أن النسبة الخ) هنا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله بهذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره.

(قوله لكن لا يصح الخ) أجابة عن هذا في الأطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يغطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق أن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة معنى نبوت الخارج لما كونه محكياً ونسب الانشائات ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عيها أو معرفتها أو يحضر على فورها إلى غير ذلك وكذا نسب التقيدييات ليست حاكية بل محضرة لتعين ذات ومعنى مطابقتها للخارج أن يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للإنشاء بقوله فطابقه أولاً فطابقه بمجرد الإشارة إلى قسمها إلى الصادقة والكاذبة انتهى فدير (قوله لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقاً) وأيضاً لا يصح قول نفسه وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو الارتفاع والاتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح أن يكون إشارة إلى تعريفها وبالجمله ما ذكره ليس تحقيقاً

النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقاً وقوله فيكون كاذباً بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات النافعة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقص على جعل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج مطابقتها أولاً وطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة الكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضاً أن يضرب لنسبة خارج حالي واستقبالي بل ثلاث خارجيات تأتيا للماضي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذباً وصادقاً معاً وكذا ضرب لما خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أولاً على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بين فصدق المتكلم بإخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه وكشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلاً لا أخبرت عن نسبة القيام إليه هذا كلامه وما زنه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار إليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكره وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر إلى الصادق والكاذب ليكون بياناً لمحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الانتفاع أن للمركبات النافعة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريف على الخيالي لكن لا استعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على أن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قبل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر أن الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الايمان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الايمان بالخبر فدير (قوله وجازفه كلام الشارح) اعلم أن الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل يجوز كونه عبارة عن المستند إليه أيضاً قلنا قال توضيح المقام أن كل نسبة تعتبرين أمرين. فهي في الواقع إما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها أن كان على الوجه الذي هو به من الاثبات والثني فصدق وان كان لا على ما هو به بيان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى أن الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو منصف به كذب انتهى وإذا أمنت النظر في كلامه وجدته يشير إلى أنه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الايمان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أومأنا إليه

(قوله قولاً على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله يهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلفة عن لانها لا يكون مخبراً عنها ومستنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومستنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف يهون هذا ذلك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع بمعايه من كثير دفعة كما يشعر به ثمانية بقوله لما انه لا يمكن ان يسمح الخبر دفعة من كثير (قوله احتراز بالثبوت الخ) جعل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون التواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون (٧٥) موجياً لعلم الابد موتهم وذلك ظاهر

الفاد (قوله كذلك)
أى لا يتصور تواطؤهم
على الكذب (قوله
مع رجوع بعضهم) فيه ان
رجوع بعضهم لا يكون
الا اذا كان الخبر الاول
كاذباً وذلك بانني كونهم غير
متصور التواطؤ على
الكذب كما سيبي منه
على ان الجاري على السنة
قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بوجوب العلم
التواتري قبل الرجوع
واجمال الرجوع لا يفسد
في ذلك والام يكن شئ
من التواترات موجياً للعلم
ثم ان ذلك العلم لا يزول
بعد الرجوع لما سيبي
من المصنف من ان العلم
التواتري على وجه التيقن
والثبات فالخبر المفروض

البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أولية بواقعة وقوله فمن هنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قيل الاضافة اليانية ولا إلى جنس الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين اليانين ورفماً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للمهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمح الخبر دفعة من جمع كثير فتع عدم وقوعه دفعة ودفعة بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يفيدك نعم بجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر إلى خبر تواتر متتو ودفعة بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يجبه شئ في القاموس التواتر التابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثبت على السنة والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضير المذكور ولعله على سبيل التخليص ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة الى انه ليس المداور على عبده والاول منهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يجبه عليه بما يجبه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فثبت التواتر به دور وان كان دفعة ظاهراً لان الاستدلال بالآثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعة لما يجبه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شئ وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شئ وهو قد زاد في الطوابع قسدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس متمماً وهما زائدان كيف والخبر عن المقول لا يكون بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المقول

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم فتواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة التواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصدقاً للشئ لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقة والالكان لكل مصداقاً نعم قد يستدل بنجس الحد على تحقق الحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان محقق الحد يدعيها واما اذا كان محققه غير يدعيها كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل هنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كقوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطؤ على الكذب إنما هو تصور النسبة إلى السامع فإن معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سماع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب بخلاف الفاعل لدلالة اللقاع عليه واستند الفعل إلى المقبول ولا شك أن السامع في بلادة المذكرة يتصور كذب خبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال إن ذلك الخبر متواتر حقيقة لا علم في خدقائه ليكن بالوصول إلى واحد من شرائط الاقادة كاستماع السامع (قوله) ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصور هنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهى فالمنع أن يمد اتهامهم منحيلا عادة كإقالات الحجر ذهباً لا عقلاً كاجتماع التقيض ثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبل ما يعجب منه (قوله) ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه أنه إن أريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز أن يجوز بالجواز الغير المتأني لليقين بجواز نقائص العادات كإقالات الجبل ذهباً وإن أريد الجواز المتأني لليقين فلا يتم التعريف إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المتأني لليقين كما أشيرنا إليه (٧٦) فلا يعجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب (قوله) ولتوقف

وكذا الخبر عن المستع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لآخرائه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يعجب مما قيل من أنه بشكل يكاد ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وسبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أقاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه ويكون وقوع العلم بمصدق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيده أن العلم لا يكون مع شبهة ولك أن يريد بعدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن التصديق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب عيلاً آخر ويمكن دفعه بأن المراد بمصادقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال بكونه ضرورياً ثم إن كون الخبر المتواتر أمراً موجباً للعلم بالضرورة كما يفيد بترك الاستدلال عليه

العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت خير مما ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم محويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم المادية (قوله) ما يصدق أي ما يبين صدقه ويحققه ويكون دليلاً عليه (قوله) أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه أن دأب المصنف في

هذا الكتاب الإقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الأحوال (غير) فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من الخارج لا من عبارة المصنف وتبني الحاشي إلى إمكان أخذه من قول المصنف فتوجب للعلم بالضرورة في بصره عن مقتضاه قائل (قوله) ثم إن كون الخبر المتواتر إلى قوله غير ضروري (إن حمل على أنكار ضرورة الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله فاما بمجرد من أفتنا إلى آخره مكارية ظاهرة وإن حمل على أنكار ضرورة الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي عنه قوله كما يفيد ترك الاستدلال عليه فإن كون ذلك العلم ضرورياً يفيد بصرح المصنف بقوله بالعلم بالضرورة لا بترك الاستدلال عليه ثم إن قوله ما يصدق بكرة الشارح الخ على التفسير الأول كلام مستحيل إشارة إلى منع ذلك بالمتكورا غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجوابه عن سؤاله مقدر ويرد على قوله غير ضروري بأن يقال قد استدل الشارح على ضرورة الأمر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب برأيه ذلك الاستدلال ضعيف يرد على البعض بمقتضى ما منع تقدير (قوله) موجبا للعلم بالضرورة (قوله) الصوري لعله سبب من قلم الناسخ بالصواب بالضرورة فكل إن يكون متعلقاً بموجبا كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفوي) فاعلم

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يحجب عنه بان ما ذكر في صورة الدليل عليه على البدنية أو اثبات الحكم بالبدنية لا استدلال على البدنية حتى تقع المناقاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه خبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رقت أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما سرفيا سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق بمضمون الخبر المتواتر ضروري بحصول العادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانه يمكن في كل ضروري لانه اذا قلت الاربعة زوج فقلت ان قول لانه منقسم غشايين وكل منقسم غشايين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فقلت ان قول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم انتهى واما خبر الرسول فلعلمه بكونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه رافع كما سيجي من الشارح (قوله خبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلال بل من قيل تضاييا قياسها معها فاقبل (قوله بان هذا) (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه خبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا ينصور نواظروهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما يذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصحي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم لا يمتدح بحيث لا يقبل التشكيك فمتموع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ويجوز تجديد نظر وكيف لا ويكنى في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكنى العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المتعين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين طرفي الزمان وطرفي المكان فلا يشغل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نعمت في الليل والليلت * فان قلت منافاة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضى في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تسمية الملوك بحيث يشمل الماضي في جميع الازمنة الماضية ولك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدح بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجبا للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب اجماعا قالوا يجب ان يقولوا كل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجه ضروري فاقبل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجبا للعلم وان كان عند حصول ثبوت المقدسين الا انه لم يتوقف على ترتيبها والانتقال منها اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجال حصل العلم بمضمون الخبر كافي للتضاييا القطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى اقادته العلم لاعلى حصول العلم ودعوى الضرورة في الآخرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله ثانيا) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متافيان ويمكن دفع الثاني بما سيجي منه ان البارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود ارضي بحجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلاله وقيل يمكن دفعه بان ما ذكر في صورة الدليل عليه على البداهة أو اثبات الحكم بالبداهة لا استدلال على البدنية حتى تقع المناقاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القيل فاقبل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كذابة أحد القيد في التثنية وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارة السابقة) وهي قوله بالضرورة ، وجب العلم الضروري (قوله ان ايجابه للمسلم) بدون التوضيح بالضرورة (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكشي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الفزاري الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي على دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا نعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشبه وان الخبر من جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم التقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمتكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب للمارضة هـ والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لمسلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشهور بالعلم ضرورة الشهور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهزلة أو كسرهما أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بأن يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار هنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشترار في الاعتقاد	أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب القيود وبه يتدفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله)
لا يثبت في المقام بل لا بد	فهيها أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري
من اشتراك في الاخبار	ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه)
وذلك ممنوع لجواز ان	ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجود ان (قوله وأما خبر النصارى) لا يثبت في مافي التلويح
يكون الاخبار مختصا باليهود	وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى باضافة
ويمكن ان يقال ان اراد هو	الى المفعول مع اياه عطف اليهود مسح جدا والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال
الاشترار في الاعتقاد	موسى عليه السلام بتأييد دينه على مافي خلاصة الطبى والا فتأييد دين موسى ليس خبا حتى يجري

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه)
الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم
يوحنا ويوفنا ومثى ومارقش قال اليساري في تفسيره روي ان رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى
عليه السلام فسخمهم الله تعالى فردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فأخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء
فقال لا محابة أبكم برضى ان يلقى عليه شبيه فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فأتى الله تعالى عليه شبه فقتل
وصلب وقيل كان رجلاً بناقة فخرج ليدن عليه فأتى الله تعالى عليه شبه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً
كان هو فيه فلم يجده وأتى الله تعالى عليه شبه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق
التي لا تتبع في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل
في بيت فامر ملك اليهود رجلاً يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل
البيت لم يجده فأتى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده)
وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلاً يكون رقيقاً عليه يدور معه حيناً دار فصعد عيسى عليه السلام
الجليل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفع الى السماء وأتى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا
بانه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كغوى)

(١) أي طور زينا تجاه المسجد الأقصى كابي قيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصاري في الطبقة الاولى اربعة كما قد عرفت على
 آتهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوباً فشب لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن
 اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على آتهم اختلقوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب
 وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى
 السماء وبهضمهم ان الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشاف وربما يقال ان خبر النصاري واليهود
 وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فقدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره فيه كما قال (الكشلي)
 (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان
 ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب واشتمه جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه
 الى ابطال البداة فأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر
 النصاري ايضا وذلك لان كلاهما معارضة على دعوي ان كل متواتر موجب للعلم وتلك الدعوى بدعية كما مر فيما سبق فاصل الاول
 ان خبر النصاري متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بعكس صفراء الشخصية الى

الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا
 نقض تلك الدعوى الكلية
 وحاصل الثاني ان كل
 متواتر حاصل من ضم
 مفيد الظن الى مفيد الظن
 ولا شيء مما هو كذلك
 بموجب العلم ينتج انه لاشي
 من المتواتر بموجب العلم
 وهذا أخس من السالبة
 الجزئية التي هي نقض
 المدعي أو مستلزمة له (قوله

فيه التواتر (قوله تواتره ممنوع) لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله
 والسامعين للتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر
 كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي
 فيطل لكن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع
 قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم الخاسر فلذا أوردناه فلهذا فقول يحصل الايراد تكذيب
 قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولاً بانتفاء المنقضي ونائياً بوجود المانع ولعله طرق منها أن يمنع ان خبر
 كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد
 بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينهي اجتماع أفراد الجزم
 الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد
 حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد
 أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المتع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم
 الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتبريل انما هو على منع عدم
 افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (المقزوبي) معنى قوله خبر كل واحد
 لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل
 واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنفس
 واحد فأنك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتش بذلك ولا ينتش بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليه الخواتم
 الآخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن
 فلي كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالدوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني
 ظناً قوياً من الاول وهكذا فينبذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل
 ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء
 الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وإيراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الابطحاب الكلى كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد
الخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك
موجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا يقيض الموجبة الكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ)
فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه
عليه هذا المنع بل يفيد قوة جدا (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيد لليقين
نفس الاحاد او نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبينا على الاول وان يكون الكلام على
الثاني متروكا اجالة على لتقايصة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا لا بدلا بناء
على ان المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فانهم (قوله بل واحد) أي لا على التبيين (قوله من ذلك) أي من الكذب
يعني ان واحدا منها مانع عن الاجماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك
يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو
ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحدا منها مانعا عن الاجماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد
منها واللم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى غفلة كما في المواضع (قوله ولا مكان) عطيف على

ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس
كذلك لانه نفس الاحاد فليقلد الاحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل
واحد بموجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين
او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجماع من
ذلك ولا يمكن حصول الجزم النير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم او المجموع آمياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وقرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا اليراد كما قدح في افادة الخبر للمتواتر اليقين
بقدر في تحقيق الخبر للمتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتل

قوله بل واحد منها بحسب
المعنى (قوله فيفيد الاجماع)
أي اجتماع الجزمات (قوله
بذلك) أي يصدق كل
منها (قوله او المجموع)
قد عرفت ما دلت (قوله
وانما يلزم لو كان المجموع
نفس كل واحد) هذا
ينافي ما سبق منه من ان

خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجعلا بان يلاحظ
آخذه على تبديل الاحوال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آخذه على
وجه التفصيل مما لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في
الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا ايضا لكن لا معايل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا او ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والامر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم
دار ضيق وبالاختبار الثالث يسعهم وقد يمتنع عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل
واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر سوله في
من هذا القبيل قول الغشي فليقلد الاتحاد لا يفيد كل واحد بمذ قوله وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه
نفس الاحاد فان الظاهر انه اراد بنفس كل واحد كل واحد حقا لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام
بكل واحد معا لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجعلا وقرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى
الذي ارادته به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة
فذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاتحاد مجعلا في
نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وقرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه ايضا (٨٠) كفى

قوله وذكر في المواقف الخ (الظاهر ان الغرض من ايراد هذا هنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسادسة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالة على تخصيص الخبر هنا بالامر الديني نظراً الى الاعلية امر وكون الخبر شيئاً للعلم امر آخر لا يتلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليمين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليمين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى المائتين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليمين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نسيب يارسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليمين بعض ذلك قد كان قاقيل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقال نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأنتم الصلاة نعم سجد سجدتين لله وقال في الأطول وفيه إشكال وهو أنه كيف صدر عن معدن الصدق ما لم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقاً ولا يخفى أنه يتجه

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة بالاطراف الكلام (قوله كقوة الجبل المؤلف من الشجرات) سند للمنع أو قضي اجالي بعد التفصيل (قوله كالمنية) أي المنسوبة الى سومات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف منكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وأنه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البينية والجواب بالتفاوت في الالف والمادة ما ذكره في الطوائف وقال الاصفهاني الاول في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والاختفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يصحها والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم اعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جواب قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيب كل ذلك لم يكن قائلاً بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلته وأدى مآثره منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا التبدل (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) إشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازامة على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك ان يجعل المؤيد اسم مفعول صفة لا خبر احترازاً عن الخبر لاني امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجهه صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(م - ١١ حواشي المفاهيم ثاني) (عصام) انه كيف بظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان ياتزم أنه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انشاء به ولذا امرنا بان لا نقول نسيب بل نسيب على صيغة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلاً) حال من ذو اليمين (قوله إشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الإشارة (قوله لازامة على الدليل) وحيث يكون التعيين بالتأيد وبالفة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة السكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالمعنى أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأيد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المقصود في دعواها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما أشهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي) كأنبياء بني إسرائيل لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديلمي في التمييز قال الترمذي والريزكشي وابن حجر لا أصل له قال الامام البخاري زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم الخشي الخالي (قوله وأجيب الخ) الجيب الخفي الخالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعاً حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوعه لانه اعم والاعم لا يكون نوعاً (٨٢) الاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع مجرد ولا يحد به منناه انه لا يحد به

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلاً (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تسمي الخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة هيما وفيه ان ذلك التسمي لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تسمي الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التسمي هناك انما يأتي عن التخصيص هيما لو وجب التطابق بين الكلامين في التسمي والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعاً حقيقياً لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى المساهبات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القدين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نينا رسول على ان تسمي أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من يسم الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يسمه ومن بعده لتقرر شرع من قبله كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قليل فكلم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جماعة غريباً وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة الجديدة بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التميز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكاً لموسى في رساله ولما كتاب واحد ونتم من أجاب باحتمال تكرار نزوله بعض الكتب كاللغاة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل ان تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفة الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم يمت غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير متبع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفاً للرسول

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بأنه يحتمل شركة رسل) (يعني) في كتاب (قبل فيه) انه يلزم حيث انه يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بني إسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى (قوله يحتمل ان تكون شريعة ابراهيم) فيه أن نجدد الوحي لا يستلزم تجديد الشريعة والكلام في الثاني لاني الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقوقي والحكمي وحمله على ما يسم التفرير وتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي محجة الخ) وذلك لأن أسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الإطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الإطلاق وإن لم يرد منه إذا لم يتعمر بالقص كما تقدم من التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الجيب هو الخش الحثالي وكذا المورد بعد (ولي الدين)

(قوله لجرد تبليغ الأحكام) يرد عليه أن اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس بممونا لجرد تبليغ الأحكام بل لتقرير شرع آية إبراهيم عليه السلام كما صرح به البضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبيا تأمل (قوله ولا يمكن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني أن الظاهر أن قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم إطلاق القصد على إرادته تعالى وهو محل تأمل إذ لم يسبق إطلاقه عليها وبحيث بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وإنما قال الاولى لأنه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

بالمعنى الاخفى بأن يقال الرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخالق لجرد تبليغ الأحكام كما هو المتبادر ومن بحث لتقرير شرع من قبله لم يثبت لجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يناف وتقريره ابن بانه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الأمر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجز الفاعل كما يكون باتتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي التي أضاع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك وقوله خارق للعادة اجتاز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاول أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي محجة إطلاق القصد على إرادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللاً بالفرض وأجيب بأن المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالتصديق هنا من قبيل قصد المدلول بالذال لا قصد الفائدة بالفعل ولا ينبغي أن الملائم حيث أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالذال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا أنه أدرج الاظهار لتفنيه على أن القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا تدفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد هنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فأنه المترتبة عليه فقصد به يستلزم كون فعله معللاً بالفرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما تفاء (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والالكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) لتبليغ الاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسع في حقه تعالى وأيضاً لا يهمل حاله في الامور الجزئية حتى يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال الكنتلي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المستشهد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من قس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من أقادتها ذلك العلم على ما مر نظيره في دفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعرضها عند الاشعرية فهو أنها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله بما قيل الخ) قائمه الحشى الحيايى (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان فى حاشية شرح المطالع قيد
قدس الله سره (ولى الدين)

(قوله وأورد سحر المتنبي) بأنه يدخل فى تعريف المعجزه مع أنه ليس بمعجزه وحاصل جوابه بقوله لأن الله الخ أن سحر المتنبي
ليس بتحقيق ومادة النقض لابد أن تكون من التحقيقات وأجاب الحشى الحيايى عن هذا الإراد بأن اظهار النبي فرع وجوده
ولا وجود لصدق المتنبي فلا يصدق على سحره أنه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف بقوله لا بد من قيد الظهور على
بد المدعى ليحتز عن أن يتخذ الكاذب معجزه من بياضه من الانبياء حجة لنفسه كفى شرح المقاصد ويمكن أن يقال باعتبار
قيد الحينية فمن عن ذلك القيد أى من حيث أنه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا
أما يتفرع على ما قبله أن لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبي وذلك محل بحث (قوله لانه لا يتدفع به الخ)
فيه أن أريد أنه لا يتدفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذى ذكره كما لا يخفى
وإن أريد أنه لا يتدفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتيب على الاسباب فارق بينهما قال فى شرح المقاصد السحر اظهار
أسرار خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتأمل وبهذين الاعتبارين يفرق
للمعجزه والكرامة وبأنه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبأنه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط

وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لأن الله تعالى لا يريد به تصديقه إذ يستحيل من الله تعالى
تصديق الكاذب فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
وهذا الجواب أولى مما قيل أن السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب
كما باشرها أحد ترتب عليها أن يخلق الله تعالى أيها لانه لا يتدفع به التباس المعجزه بالسحر
بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا إليه لانه لا يتدفع به التباس المعجزه بالسحر
أحرز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت
قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاصات بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي
النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف
من قضايا الخ فإنه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم
للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

وبأنه قد تصدى لمارسته
ويشمل الجهد فى الاتيان بمثله
وبأن صاحبه ربما يتعلق
بالفكر ويتصف بالرجس
فى الظاهر والباطن
والخزى فى الدنيا والآخرة
الى غير ذلك من وجوه
المفارقة انتهى (قوله عن
خارق للعادة يظهر قبل
دعوى النبوة) اذ لا يصح
ارادة اظهار صدق الدعوى

(أو)

بما وجد قبلها وفى نسبة الاحتراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة نظر قائم بما يحتز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل
وجود الانبياء) كالنور الذى كان يتقلب فى آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا إحدى
يديه على عينه والاخرى على سوائيه كفى شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة
فإن بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم تكاتم النبوة بين كتنى رسولنا عليه السلام وطول قاسته عند الطويل ووساطته عند
الوسط ورؤيته من خلقه كما كان يرى من قدومه كفى شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا
تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت فى المتغيرات حركة من باب الكيف الى أن تجد مبادئ هذا
المطلوب ثم تتحرك فى تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل عنها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب
المبادئ فذهب الاول الى أن النظر للتوسط بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصا هو مجموع الحركتين أذبه يتوصل من
المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه بدور
عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة للمتغيرات فى ضمن تلك الحركة حكذا حقق الشريف فى حاشية المطالع فأشار الى
الحشى فى معرض الاستدلال على قوله قائم ليس الاستدلال به النظر فى الدليل فتدبر (كفى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل مذهب الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي هنا بمعنى مع يعني ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله قبيح الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحجية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسرناه لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله ونظام

عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال اراد بالنظر فيه ما يقع النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد كالعلم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تساؤله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فخل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تساؤله للمقدمات مع انها ليست دليلاً عندهم فينتقض التعريف وبذلك ان محمله على البيان والتوضيح أي يلزم تساؤله للمقدمات

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبه على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم غيب الاستدلال والدليل معني عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على انهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيهه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يفتقر حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قربة على انه اراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل للمقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العلم مثلاً فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فتخرجت المقدمتان ونظام عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليست دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحديث وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحجية التي تخرجه معتبرة في التعريف فأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسباب عند سبب احدي المقدمتين كقولنا لاشي من الانسان بجناد وكل حجر جناد وفيه ان قولنا كل حجر جناد متضمن لكون بعض الجناد حجراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن قبض مقدر على التعريف وهذا القبض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في احواله أو لا لكن لما انجر كلامه الى تفسيره به خص القبض بالعالم والا فبطل القبض بالمقدمات الحسية اذا أتى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كما لا يخفى وحاصل القبض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حسية يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحجية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحجيات كالدليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى إلخ) هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي (قوله على أن ما قيل إلخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أي حين إذا أريد باستلزام القول الملقوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح التسمية من أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من بخلاف المؤلف فإنه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من أنه إذا قيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الأفراد وإن ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما أن العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال وإثني أن الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى مانوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فإن حدين الوجهين لا يتأنيان التوهم والانسية (قوله ولا يخفى أن النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبجهم وهم المنطقيون إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه أن نظرهم بالذات وإن كان في المقولات الآن لهم متغلباً بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولما جملوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فدخل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يمس لأن الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فدخل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب النقام على أن ما قيل أن المؤلف الملقوظ يستلزم القول المعقول بواسطة أن الملقوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع مع أنه تكلف مسج لا يتم لأن المراد بالاستلزام في الواقع لا في العلم إذ لا استلزام فيه في غير الشكل الأول ولا يلزم من القول الملقوظ وأن استلزم العلم بالقول المعقول فحقق قول آخر لأن التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال إن المراد باستلزام القول الملقوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ أن يريد بالقول الآخر أيضاً القول الملقوظ وإن اشتهر أن القول الآخر لا محالة محمول على المعقول إذ التلطف بالدليل لا يستلزم التلطف بالمدلول وورد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لأنه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وإن هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الأخص إلا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وإنما أسقط لتلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الأخص

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار لتسليم بقوله على أن ما قيل إلخ (قوله على أن ما قيل إلخ) الظاهر المناسب للنقام أن يقال على أن الحل المذكور غير صحيح في نفسه فإن المؤلف الملقوظ لا يستلزم قولاً آخر وإما ما قيل أن المؤلف الملقوظ إلخ (قوله مع أنه تكلف) له وجه التكلف هو أنه يلزم حينئذ إثبات الوساطة في الاستلزام وهو

مناف لقولهم لذاته إلا أن يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول (قيل) ليس باجنبي بالنسبة إلى الملقوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لأن التعقل إلخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحتمل أن يكون المعنى أن تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتى يستلزم تحقق القول الآخر (قوله إذ التلطف) تعليل لقوله أن القول الآخر لا محالة محمول إلخ (قوله وورد عليه) أي على الشارح (قوله وإن هذا) عطف على أن هذا أي يرد عليه أيضاً أن هذا ليس تعريفاً للدليل مع أن مقتضى سوق كلامه أنه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لأن الدليل منقسم إلى القياس والاستقراء والتبثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب إرادته هنا (قوله الأعم من الدليل بالمعنى الأخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الأخص هو ما يفيد اليقين (قوله إلا أن يقال) استثناء من قوله الأعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الأخص (قوله على ما حققه إلخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فإن غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فإنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لا استثنائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد حتى سلمت حقيقته (كفوى)

(قوله قيل الخ) قائله الخشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ)
 المورد الخشي الخيالي (قوله وهنا ظهر ضعف الخ) هذا رد على الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
 الشئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في لزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
 التصديق بخالف العرف والشرع والآفة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجوب عن اليراد المذكور بان المراد لزوم نفس الدلول
 لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقموم وبأن المراد بالزوم هو الثبوت والحصول وبأن المراد هو اللزوم القوي وهو
 عدم الاتسكك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبأن المراد هو اللزوم مع
 اعتبار جميع شرائط الاتساع وبأن التعريف المذكور لفظي لا بضره خروج بعض الافراد وبأن ما عدا الشكل الاول ليس
 بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتاله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبأن الدليل هو الاشكال

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان الصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
 ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
 من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى واجباب الصغرى مثلاً من
 دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
 (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار
 ان الدليل هو الكاسب فلا نرد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين
 هما التصديقان فخرج العرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
 الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
 هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لم يكن أوفق بكون هذا التعريف أوفق به
 (قوله فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى
 قوله تصديقه لاندراجها في المعجزة ومعنى قوله وإذا كان صادقاً يقع العلم بتضمونها قطعاً وإذا كان
 معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقاً
 فيما أني به من الاحكام أيضاً بذلك لتكرر الاوسط والمراد بما أني به الاحكام التبليغية كما يشعر
 به قوله أني به وقبل هي المبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
 التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة وأما في غيرها فلانه ثبت بالأدلة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل نصفاً من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
 الاول فقط قدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقاً وذلك كاف في تكرار
 الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
 وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أني به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
 ما قيل حيث عم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أني به ما لم يعلم
 صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
 الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
 بالأدلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الأدلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المتنافية للنبوة
 ومنها الكذب كما قيل (كنفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحتج الخيالي (قوله حتى يتجه الخ) هذا رد على المحتج الخيالي (ولي الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي ويكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام إياه في ذلك أذلو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه أن يجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجترأ عظيم وجارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشد بشئ من ذلك وبدل على ذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أقبل على

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنهم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام (قوله وأنه لا اختصاص لهذا) أي للشبهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والاثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على أنه) تعليل للنفي (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الإفادة والظاهر اذ هو ما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه أن تفسير التيقن إلى آخر) لا يخفى أن انجامه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الإخراج المذكور فلا يصح تقريب عدم انجامه على عدم قصد ذلك (قوله بما لا يفتي عن الثبات) كفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحتج الخيالي (لان)

الذنب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين وقوله أنهم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمداً لا سهواً على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ من تبعه والظاهر أن خبر الرسول في إفادته العلم ليس بما يتوقف على الاستدلال بل من قيل قضايها قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً كالسنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلالياً لا يصحري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستفتي عنه بما سبق من أن خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكما للثبات وكأنه إشارة إلى ما يقال أن الأدلة الثابتة مستندة إلى الوحي المنفذ حق اليقين وإلى التأييد الإلهي المستلزم لكمال المرقان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل (٣) يمارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم أنه ليس في كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والاثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والاثبات بما يلائمه ولم يقصد إخراج شئ منها عن كونه متبياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض بوجوب اعتقاده عن الثبات ولا وجه لتكف تفسير التيقن بما لا يفتي عن الثبات

انجامه على عدم قصد ذلك (قوله بما لا يفتي عن الثبات) كفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحتج الخيالي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بأنه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن أن ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة إلى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع الغناء مبتدأ بأن المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكما للثبات لاني مطلق التيقن والاثبات حتى يفتي عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فإن العقل يمارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل إنما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أحجب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالفوق العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها إلى آلة الوهم دون العقل فيها هو من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان فيها بلحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلازمة على الخيالي (عنه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يفتي عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المتواخذة بانه بما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتى يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يفتي عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان قائمة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعنى ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان قائمة القيود ولم يتعارف بيان قائمة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

به اندفع ما قيل ان لا نسلم

الى آخره ما ذهبنا على تفسيره

بان لم يكن العلم بمعنى

الاعتقاد المطابق الجازم

الثابت والقائم هو المحشي

الزوي حيث قال وبهذا

احتمالات هي الخيال عن

الاربعية أو عن الثلاثة أو

عن الاثنين ولا يخفى في

ان الاول والثاني والبعض

من الثالث ليس شيئاً من

الامور المذكورة لان

الاعتقاد معتبر في الكل

من الجزم في الجمل والتقدير

لان الثبات يفتي عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يفتي ولا يسن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستثنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان قوله في التيقن مباحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان قائمة قيود التعريف وبهذا اندفع ان لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى ان ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا يدخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي مطلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه وبحصول الاراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه فبان من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالي وبحصول

(م - ١٣ حواشي الفوائد ثاني) (عصام)

فلا تم الملازمة المذكورة استثنى سم قال في الهامش ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالصور خارج عن البحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يخرج في بعض الاقسام من ان الاعتقاد في المشهور يخص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطابق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فيم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لا يدخل فيها لقوله هو العلم الثابت الخ) فيه ان السوالين الاولين يجهاان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله تمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويحج على جمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائم هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أي السؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر إلى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا يحصر في الخبر المتواتر ناظر إلى قوله فلا يصح عد للتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعني أن ما عد قسماً لا خبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولوليني الأمر الخ لعدم الحاجة إلى الجواب عنه إذ مينا على أرجاع المتواتر من خبر الرسول إلى القسم الأول وهذا المبني ظاهراً بالطلان كما يعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بأن العلوم بالضرورة منحصرة في المحسوس وليس كذلك لما سيجي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيجي منه في الحاشية التالية من أن معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق ومفيداً لهم أن نوعه سبب ومفيد لهم فاللائم أن يقال راجع إلى الخواص قافهم (قوله لأن الأحكام التقريرية الخ) فيه أن الأحكام التقريرية ليست أخباراً والكلام في الأخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده أنه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام الخبر سبباً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق ومفيداً لهم أن نوعه سبب ومفيد لهم فاللائم أن يقال راجع إلى الخواص قافهم (قوله لأن الأحكام التقريرية الخ) فيه أن الأحكام التقريرية ليست أخباراً والكلام في الأخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده أنه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام

الشارح هنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل إلا بعد تصحيح النقل عن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بأن هذا الحديث ليس بمتواتر وإنما قال يؤيد ذلك أنص في كلامه على أن هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية أنه من خبر الأحاد إلا أنه في حكم المتواتر لأن الأمة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستنداً بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند إلى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الأيبكي في تترجح الفلاح من علوم ابن الصلاح إن كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقد اعني به العلماء من زمانه إلى هذا الزمان منهم من احتصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكتاب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترقى في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع السيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قبل الخ } قائله الخنى الحيايى { قوله ويجه على جعل الخ } هذا انجاز لما وعده بقوله وله سمة فانتظر غير بعيد (ولى الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهما لاجل رؤيتهم بحيث والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله حينئذ لا بد) والايود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) حينئذ لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل للمامسرة (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن تفسيراً له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوماً مسموياً من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني أنه كما تحقق خبر الرسول بتحقيق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩١) الرسول دون الخبر مع القرينة

بعد تسليم افادته اليقين أنه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم حينئذ لا بد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسماً للتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بصيغة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قبل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه . ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادراً * بقي اشكال قوي وهو ان اخبار المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب تعدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به أنه لا فرق بينه وبين

تفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تتحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالحبر بقدم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يفترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يبدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يبدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المقيدة اليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوي) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بأنه يتلقى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطؤهم) فيه ان عدم امكان تواطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على أنه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كقولى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا اما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والجيب هو المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله فلا يصح جملة) فيه ان الشارح اما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جملة تحت المتواتر في كونه موحيا للعالم (٩٣) الضروري حتى لا يصح ذلك الجمل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

والاجماع ليس كذلك) قال الباری في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والالم يكن دليلاً وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشي الفزويني (قوله بينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بمباراة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالقول غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن التقسيم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس قطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفوى)

(بنافي)

فان خبرهم بينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن التقسيم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس قطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفوى)

{ قوله قيل زيف الخ } فأنته الخشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان مسمى على ان العقل مثلك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة في امر الادراك فكانه المدرك نفسه ونظيره. قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة نفسه

شأنى ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تتأثر بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ونتجه أيضا ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا مابقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتأولها أولا يتأول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستند من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم ضرورة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الضرورة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالسبي بالعقل قوة لها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ونتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف والذات على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التعريف ان كون العقل جوهرأ خفي اتما الواضح انه قوة للعلم جوهرأ كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وبمع التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والافه ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا جامع ما هي معدات له (قوله والعقل لا ينفك) خبث لا يلزم ان بجامع العلم والادراك اللذين هو معد لها فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة الى التصورات وقال (السكتي) وللإشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعم الخشي البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورة لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقليها

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما وإذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى البيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التعيد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لابد من التوجه والالتفات أيضا (قوله قيل زيف) أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المدرك في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتعريف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على ما في شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر { قوله فتأمل } لعل وجه الامتن بالتأمل
إشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سبباً لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل بآليات الكلية كالايجازي . (ولي الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قرء كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق
لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لكلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور
وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم هنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو
نظرياً وسواء كان في الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قريبة ان المصنف
من زمرة الفاتنين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيد نعم لو

فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به ازيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به
انكار السببية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الاقادة وأوجب بأن عدم
تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضاً ناظراً الى قسمي الخبر
أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يفيد من التفسير
لكن نجه حينئذ ان هذا الحكم ليس أمرياً بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقاً ان العقل
يفيد العلم باتساعه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل نزود للاختلاف فيه لا للرد
على المخالف بل لازالة الحفاء والتزود الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السببية لا يختص
بالنظريات بل يصحها وماسوي المحسوسات على ما في شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سبباً في
مقابلة الحسن يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لشكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المشكرون لا فادته
بلا معلم مرشد ولم يتعرض له التارخ لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا يشكرون سببته
ولك أن نجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله نسبياً
للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف
وما ذكره بقوله فان قيل دليل السببية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان إبطال
مذهبهم أهم لان شبهة السببية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديية أعني عن الإبطال من شبههم
ولك أن تقول جعله التارخ دليلاً للفريقين تصرفاً منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهييات لورفع
الامان عن جميع الالهييات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال
الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف باقادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

قيل ايراد العلم باللام إشارة
الى العموم لكان أولى
فتأمل (قوله لكن نجه)
وبدفع بجعل قوله صرح
بذلك بمعنى انه صرح به
ولم يسكت عنه أولم يكتف
بالإشارة اليه (قوله بلا معلم
مرشد) الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند
الله بالوحي أو بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالحو
والصرف والحياطة
لا يستغنى فيها عن تعلم
فكيف العلم الالهي الذي
هو أصعب العلوم والحو
عنه بان الاحتياج بمعنى
المعسر مسلم واما بمعنى
الامتاع فلاه قيل أقول
اذا بلغ المعسر الى حد
كان أكثر سالكه خطئاً

لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد اختلفوا (النتيجة)
الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون
ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطوهم لفساد نظرهم فلا ينبغي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسباب المعطيين لفساد نظر
الخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لعل ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون
نسبياً لها (قوله لان إبطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان إبطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً إبطال
دليلهم لا يستلزم إبطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل
يقضي تحريم بعض الحكماء في الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لكلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم
والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السببية ورده (يكتفى)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيجي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان مانحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات مانفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على الحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بتناقض نتائج الافكار يتحقق (٩٥) بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

التيجتين حقا والالارتفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافاداة الافادة وتكون متكفلة لدفعها
لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية
النظر المعارض بنفي حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي
تناهي الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة
مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفج المناقشة فيه أو تنيه في صورة الاستدلال * لانه
يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فمباديهم بالاستدلال افادة التصديق
الغير اليقيني فتشع المناظرة معهم وينبغي مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل)
سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من
الشارح مأخذا ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل
مشتبها على اثبات ما افاده عن تقدير كونه دليلا لئلا افادة النظر مطلقا ظاهرا واما على تقدير كونه
دليلا لئلا افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تنم بالدليل وفيه بحث لانه
فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو جاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني
يديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهله فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك
مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد تفكك من أهل الحساسة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد
بالفاسد) لاسحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لانكار افادة النظر مطلقا اتما النزاع في
افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئا فلا
يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الالتزام لانفي الفساد في نفسه والحجج
الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد
اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضاً دليل
يستلزم تقيض نتيجته كيف يصلح للالتزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون
(١) قوله يرد عليه ان افادة الالتزام الخ أي لا نعلم انه ان افاد استدلالهم شيئا لا يكون فاسداً لم
لا يجوز ان يفيد التزاما مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئا من المطالب العلية
لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أولا يفيد فلا
يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئا من المطالب العلية ويفيد التزاما فيكون معارضة
الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء
والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم والفساد عدم افادة
الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون
فاسداً أولا يفيد فلا يكون معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جوابا عن التناقض ان فرضنا الالتزام
عليكم فالتد كور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالتزام ولا يلزم التناقض فانهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) نقوله المتوقفة حصة للفروع والضمير في معرفتها راجع إلى الكلية قال (السالكوني) حاصله أنه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير إثباته بالنظر الخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال أن العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل يضم الصغرى السهلة الحصول إليه بأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لأننا لأنسلم أن العلم باقائه النظر الخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية ويكون العلم بالفرع مستفادا من الأصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول إنما يدل على استلزامه إياه وابن الاستلزام من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لأننا أن أثبتنا الكلية بالنظر (٩٦) . الخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حملته المحشى الحياي على

دليل الخصم باطلاً وإثباتاً بالنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للاستلزام فكأن مهزاً بسمع غاية أبرام الكلام وإحكامه بما لا يجتهد فيها بين الإتمام (قوله) فإن قيل كون النظر مفيداً للعلم أن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ لا يخفى أن قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيداً للمتنى دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر أن المراد يلزم إثبات إفادة النظر بما يتوقف على إفادة النظر فإن أثبت قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المنصود أنه يلزم من إثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي إثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لأن إثبات النظر الكلبي هو بعينه إثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحت هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازم وهو توقف الشيء على نفسه فمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال إنما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للإكتسابي فالأوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطرياً أو عارضياً واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لأنني الإثبات التفاوت العارض دون التفاوت الفطري * فإن قلت الاستدلال به فرع ثبوت إفادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كأنه قال باعتبار دلالة الآثار على أنه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الأخبار عاماً والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الإلهي (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

المعنى المجازي انتهى وأنت خير بأن المتع الذي ذكره رد مثله على ما ذكره الحياي أيضاً لا يلزم من إثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز أن يثبت بوجه آخر تأمل واعلم إن ما ذكره هذا المعنى هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الحياي هو المصرح به في شرح المواقف والحق أنه إن جعل الاستدلال هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشى وإن جعل هو التناقض كما في المواقف فالتناسب ما ذكره الحياي كما أشار إليه الشارح في شرح المقاصد

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في إثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الإفادة وتناقض من جهة كونه معلوماً لكونه وسيلة وليس معلوماً لكونه مطلوباً (قوله التردد في الضروري الخ) بأن يقال المراد بالضروري أما المقابل للاستدلال وأما المقابل للإكتسابي فعلي الأول لأنسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لأنسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطرياً) فالتفيد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الإثبات التفاوت) أي بإثبات التفاوت مطلقاً أعم من الفطري والعارض (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هذا على تقدير أن يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقاً بقوله متفاوته ولك أن تقول أنه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فيثبت لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يترك في مقابلة من يتكراه إفادته (قوله ضمناً) للتسمية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وتانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بدسياً هذا مراده وان كان في عبارته ركازة وتعقيد (قوله لا يستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المتدرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه ياتي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المتخصص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه السكلي) لانه هو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه السكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منها فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يجيء وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا تستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يجيء أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يمكن لقوله وليس ذلك خصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المتصور قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العلم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى بدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(م - ١٣ حواشي المقاييد ثاني) (عمام) علمها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والالم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والالم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بفهم صغرى مسألة المحمول اليه كان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قبل لان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المدين وليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول حينئذ تنقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يقلل أو ينهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالتوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هنا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأننا تعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمات على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وتانيهما ان النظري الخ قبل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لان العلم بالدور لا يثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة تكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله أو بانتفاء العلم هذا) أي هذا كلام شارح المواقف (ولي الدين)

علم الاستلزام أولاً فإن العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورها أقول لا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على الغلط فإن ما يتوقف على تصور هذين التصديقين إنما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الأول والحق ما ذكره الشارح من أن التصديق بالنتيجة كما أنه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها إذ لو لا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع إلى الوجدان فإما في الباب أن التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الأول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فإن قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار إليه الشارح بقوله فإن قيل كون النظر مفيداً الخ إنما يدل على امتناع العلم الخ لأن حاصلها على ما صرح به في المواقف أن كون النظر مفيداً أن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً والتالي بكلا شعبيه باطل فكأنما المقدم وهو كونه معلوماً ثبت تقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى أن ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الأنسب ألاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى أن حصل الجواب) أي حصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ إخراج منكري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك لأنه جعل مدعاه انتفاء معلومية الإفادة وذلك لا يقتضي الاتوقف في الإفادة فيه (٩٨) نظر لأن دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

فإن قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يرتب على العلم بصدقها فالتكرار يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولا يخفى أن حصل الجواب إخراج منكري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً ولا حاجة إليه لأن حصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقيق الدور وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض

الجزء بنقيضه فإن انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون بتحقيق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز أن تكون دعوى انتفاء المعلومية لجعل مقدمة لا بطلان

(أو)

دليل المثبت على ما سيجيء منه أو لا بطلان صدق تلك القضية الكلية على أن يكون تقرر الشبهة هكذا أثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لا أرى رجحاناً لكونه بعيداً فإن التوقف في بعض الأمور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الإسلام وقوله لا يساعده البيان أن أراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وإن أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) أقول ويحتمل أن يكون هو المعارضة بأن يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو أن النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضرورياً وإما نظرياً والتالي باطل بكلا شعبيه فكأنما المقدم (قوله وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى إلى آخره) لا يخفى عليك أن هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً حيث جعلوا كونه ضرورياً اختاراً لكونه نظرياً وقدّموه عليه ولم يتعرضوا للدليل اثبت أصلاً ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس بقرب من حلها على التوقف في الإفادة كما لا يخفى على من ذاق حلالة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لأن سياق الكلام في أبكار الأفكار بل هنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المتكرد أن لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لشكري نفس الإفادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد في المعلومات هو أنه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الإعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم * حسن جلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر إذ لا سام أنه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازماً بنا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

{ قوله فن قال الح } هذا رد على الحش الحبالى (ولي الدين)

(قوله أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار إليه الشارح في شرحه للشبهة حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بمحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الأكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جعلها الأصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للأصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لانعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم ما لم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من افراد الأصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم
زيد وعمرو وغيرهما من
حيث انها من افراد الحيوان
والمطلوب ثبوت الجسم لها
من حيث هو من افراد
الانسان انتهى (قوله أو الى
ما زف به) الشارح
وهو ما يقتضاه عنه فيما سبق
نذكر والضمير التصوب
لما يقال والمجذور لما (قوله
وكلمة من بيانية) فيه نظر
بل الظاهر انه جعلها
تبين (قوله فان كل
ذلك مما يتعلق بما سوى
العقل) أقول هذا مخالف
لما مر من الشارح في توجيه
خسر الاسباب في الثلاثة
من ان مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي بما يتبع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم به بما يتبع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الآمدي لامهلة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المتع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما زف به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثالث بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثالث بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والخبر بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحش وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحش أو الخبر فهو خارج من المقسم فن قال الاولى من غير حاجة الى بسبب لئلا يمتنع تعريف الا كتابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الح كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياه ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البديهيات وأولها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الأكبر صادقا على الأصغر لان الأصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر تحت الأكبر وثبوته للأصغر اجالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فان التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا الحش فكيف يصح ادخالها في المقسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الى الفكر قطعا فان الفكر هو النظروكل منهما غير محتاج الى النظر قلت الفكر ههنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج اليه لا يشمل ما سوى الاوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى المثال وظاهر قوله بأول التوجه قيل لكن يرد عليه حيث ان العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداية بالمعنى المذكور في الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فنامل (قوله ولا يتجه هذه الامور الح) حاصل الانجاء ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الى الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد هنا وهو الاول ووجه عدم الانجاء ان حاصل التعريف ان الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولا شك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا انجاء

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أي بقي انتقاض تعريف الضروري بها قلها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر مع أنها ليست بضروريات بالمعنى المراد هنا وهو الأولي (قوله فانه ليس بضروري) مع أنه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أي بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم إلى الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد هنا أن يبين أن العلم الثابت بكل سبب من الأسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري ومخبر الرسول استدلالاً ذكر هنا أن العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على أن المبنى أن العلم الثابت بالعقل منقسم إلى الضروري والاكتسابي ولا شك أن الانقسام إلى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوتة بالعقل أو بغيره من الأسباب الضعيف المحرور في منه راجع إلى العلم مطلقاً لا إلى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعنى أن ما ثبت من العلم مطلقاً بالبدية أي بأول التوجه فهو ضروري أولى وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو اكتسابي وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة إلى تقسيم العلم إلى الأولي والاكتسابي ويبقى بيان أن العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا يخفى فندير (قوله بعد استيفاء الأسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني أن المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الأسباب ويقسمه إلى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الأولي وبالاستدلال ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً عن الخليل وهنا توجه آخر لصاحب الحل المعاهد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معاً فانه ليس بضروري بمعنى الأولي ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غيراً اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولي كما توهمه بعض العبارات * بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لاختصاصه ولا يند على توجيه الشارح أيضاً من جمل ذكر الاستدلال خارجاً يخرج التمثيل والالورد التصور النظري وجعل المصنف متكرراً لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقربته الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى النكرة ولذا قيل كل الرمان ما كؤل صادق بخلاف كل رمان ما كؤل والتي عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأتي عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم إلا في كل وجزء لهما مقدار ولو جمل المحكوم به أزيد

توجيه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبدية ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وإن كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الاكتسابي مراداً بالاستدلال حينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحديسات والتجربيات ونحوها في القسم الأول ويكون الضروري أعم من الأوليات فندير (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) إذ لم يتقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الإمام الرازي وقد ردواعليه في ذلك رداً بلياً كما في المواقف وشرحه (قوله فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف إلى المعرفة الجنسية أو الاستترافية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان إذا كان الرمان معهوداً خارجياً أذهنياً وأما إذا كان جنساً استترافياً فلا قاله حكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطاقاً انتهى قدير (قوله إذ الظاهر حينئذ منه) إذ الظاهر رجوع الضمير إلى الشيء فيكون المعنى حينئذ الكل أعظم من جزءه وذلك لأن المقصود أن الكل أعظم من جزءه وإنما قال إذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزءه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لأن نبوت الاعظمية في الكل لا ينصور بدون نبوت الصغر في الجزء والصغر والتعظيم فرع للمقدار ومن الأعراض الأولية له حيث لا مقدار لا صغر ولا عظم

(١) أي في بعض حواشي شرحه الرسالة الوضعية منه

{ قوله والا فكيف أي وان لم يكن مراد القائل ما قلناه (ولي الدين)

(قوله لم الكل) أي كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولا وفيه نظر اذا الازيدية في الكل لا تصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيها ليس له مقدار اللهم الا أن يقال أفضل بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في تمام الجسم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لا تصور بدون صغر الجزء والجزء هنا إما نفسه أو وصفه ولا صغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوى مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لوجه تخصيص الصورة بالذكرا اذ الجسم ليس أعظم من الهولي أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرة وأعظمية الجسم منها تستدعي صغرتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهولي والصورة (قوله كل ملثم) التركيب إما اضافي أو توصفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

ان أعظمية الكل تستدعي الصغر في الجزء ولا صغر فيما لا مقدار له ثلث انه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملثم من أجزاء لكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لا بد الح) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بأن المذكورات من تمام الموضوع والمحمول وملحقتهما والمراد بعدم تصور الموضوع والمحمول مع ملحقتهما

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهولي والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملثم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد وانصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهمة لا بد من تصور الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور وبني عن التمرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتصور الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقائه ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم فغير خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم

الا انه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أي من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت الأبرى ان منهم من قدح في الحيات كائلاطون وارسطو وبطلميوس وجالينوس ومنهم من قدح في البدهيات كإبي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله وأما ان منشأ الزعم الح) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشأ عدم تصور معنى الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً مخرج التنبيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً على ان كون المنشأ لازم المذكور عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالخامس انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم اعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس اعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (ولي الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا ينافي كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا يادر الى الملاوة بقوله على ان محل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تحذف بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المتزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٣) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

تصور واحد منها ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان محل العبارة على عدم تصور واحد منها مساغا والظاهر انه أراد للمغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فلم ان لها دخاناً) لا معنى ليكون الدخان للنار الا كونه معلولاً لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لملاقاة العلية والمعلولية فالصواب فسلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخاناً فلم ان له ناراً على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى قيد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى قيد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم ابتدالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به فارغاً عن التبرير بقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسيري كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالامناء وتقلب الجدفة وصرف العقل نصريح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار برشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاطهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماده على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

الا كونه معلولاً لها) وأنت خير بانه لا معنى لعل كونه الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فلم ان دخاناً موجوداً لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً فلم ان له ناراً أي فلم ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتين بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ)

تعليل للتقييد بقوله ولا حاجة وأن خير بأن ما ذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم (وفيه) الحاجة الى التقييد بالعلم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال هنا قوله بالاختيار نصريح بما علم ضمناً لان مباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح في ان مباشرة لان التقييد عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً ناراً قوية مشتملة فلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلوم أو عدمه على وجود الملة كما اذا رأى في اليوم دخاناً فلم ان هناك ناراً أو على عدمه يزعم منه (٢) فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء كان الالهام والتبليغ لبياً مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يتي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسباً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتمريضها متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمن النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (قوله وفيه) أي فيها ذهب
إليه للشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أي من أجل أن صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب
بالاختيار جعل جميع الحيات ضرورية لا كمية بناء على أن الحيات عنده لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل توقف
على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) إذ لا
دليل على توقف الحيات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي
ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورة قال الطرسون زاده مبني القول أن ذلك كون جعل المقدور ما يحصل
بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور إليها وذلك يقتضي أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فإنه يتوقف على خلقه
تعالى وإرادته ويجدد الزمان وغير ذلك من الأمور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري بحكم) وما قال البتة كوني من أن
القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون (١٠٣) البدنيات الأولية أيضاً موقوفة على أمور

لا تلتزمها ليس بشيء بل
تقول القول بها في الحيات
أيضاً مخالف لصريح العقل
والالجاز أن تكون
الأوليات أيضاً كذلك
فالجواب هو الجواب (قوله
لا خصوصه) أي لا خصوص
الاستدلالي (قوله يمكن
أن يكون مبنى الجملة الخ)
هذان المبتنيان وانحاز
بالنسبة إلى جاعلين مختلفين
لكنهما لا يصحان بالنسبة
إلى جاعل واحد كصاحب
البداية فلا يصلحان لدفع
التناقض في كلام صاحب

وفي مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع
الحيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الاسباب مثلاً كسبياً ويمكن أن يكون مبنى الخلاف أن
القول بوجود اسباب في الحيات لا نفرض متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاء صاحب المواقف
قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة
فالقول بها لا يوافق مسلكت المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف
حصلت دون النظري بحكم * بقي أنه قال صاحب المواقف أن النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون
النظري أخص إنما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب
الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لأن الإلهام والتعليم غير اختياريين والتصنيف فلبتقياً بها
طاقة البشر والحس لا يكتفي في الحيات على ما عرفت فإن لم نذكره من تحقيق المذهب فلا نعلم
ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا خصوصه بل
لكونه نظرياً إذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا خصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل
بعضهم اتعلم الحاصل بالحواس ككتائب) يمكن أن يكون مبنى الجملة ككتائب أسرار أمور لا نعرف
متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جملة ضرورياً الاعتراف بها وأن يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار
في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن التناقض في كلام صاحب البداية)
قول وجه التناقض أنه جعل ما ينظر للعقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه إلى الضروري فجعل بعضه

البدئية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لها وأمل التصدير بالإمكان إشارة إلى هذا فافهم (١) (قوله ومبنى جملة) أي جعل
العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبنى الجملة كما في قرينه السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبنى الجملة
اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبنى الجملة ضرورياً (قوله وعدمه) بالجزم عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار
في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة
الاسباب وقسم الاسباب إلى نظر العقل وإلى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه)
أي قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أي بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جملة
أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلزمه أي الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين * شرح المواقف منه
(١) إشارة إلى أنه يدفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المتفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن هنا يدل الخ في حيز النعم
لاعمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف اللذان كورين تقدير منه

(قوله وبعبه ليس ضروريا) لا يعني ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتساب وجعل ما ينظر العقل الخ كما قال الفائل المتقول عنه وهو المحتى الخيالى (قوله تفسير الضروي) حيث قال أولا وهو ما يحدده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانيا هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فيثبت يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقا عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا صاف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياسها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لاعلى ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعبه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتساب ما هو مباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول وبعده أيضا انه لما فر الضروري في الموضعين بمعين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب ضرورة عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الخارج من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء بمعنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لنخرج الوسوسة ويمكن أن يقال امتنني عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فتقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله مباشرة سبب نشأته الشيطان وقد الهام بالفسر لان الهام بمعنى الاعلام وهو الامر يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان الحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد في السببية مطلقا لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد في السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقيده بأهل الحق اذ لا مدعى لمعوم سببته والاولى أن يراد في السببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعربان المتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصلا والظاهر أن المتبر فيه أن لا يكون مباشرة سبب من الملهم اليه والاخرج عنه ما مباشرة سبب نشأ من الملك أيضا والزام انه أيضا ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور وما يزال الكتب وارسال ارسلا كقول وقيل أي الاعم مما بطريق الفيض

ومما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سببا عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سببا للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سببا للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سببا في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سببا على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد يكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولا شك ان نوع الهام كذلك عند الثائنين بسببته للعلم فلا يكون سبب سببته اتفاقا فلا يصح قوله اذ لا مدعى لمعوم سببته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الهام مطلقا (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق أن كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا اسباب له فيثبت لا يصح قول المصنف واسباب العلم لا يخلق ثلاثة فتأمل

(قوله قيل الخ) فأنله المحشى الخيالي وكذا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بجملة (١٠٣)

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتنائية لا تبعية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل) لأنك ان الالهام سبب ظاهري وطريق الادراك كالحبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدرج الالهام في استمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله إلا أنه حاول التفتيش الخ) قال القزويني ولعل الوجه ان يقال حاول التفتيش على ان الملهم لا يكون الاحق وتبنا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فمضى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد يخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد يخص المعرفة بالعلم للمسبوق الخ فيثبت ان يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالباطن أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه يبينه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشي كتحصيل العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذکر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم محتته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

للعادية والعلوم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التفتيش على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التفتيش بأن زاد في مفعوله البناء الذي يزداد في مفعول العلم وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالتالي من ادراكين تحلل بينهما جهل (قوله الا ان تخصص الصحة بالذكر عما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سببا عما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرقيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله وبصلح للالزام على الفيراج) الاولى أو بصلح لان أحد التفتيشين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتفصيل والا فلا يرد لان الكلام

(م - ١٤ حواشي العنايد ثاني) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العسدة شبهتهم قوله تعالى فاطمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتفصيل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتفصيل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الوجود فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا لم زيد بان الشيء القلاني يوجد في الفد حصل له به ادراك أن الشيء القلاني يوجد في التد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لانه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم فأنله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند هم انما يكون للمعدل اتقى لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو المعدل بشهادة القلب عند عدم الأدلة وهو نوع نظري واستدلال والالهام أيضا عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم لاني حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فن قال الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله وبصلح للالزام على التفسير وتحريره انه على هذا ينبغي اني سببية التواتر أيضاً ولا يصح عدمه من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالزام على العبر (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو انتقي أحدهما لم يصح الخ) لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جبراً لجواز توقف محتملها على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على للمعني الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا يخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة للاستثناء وأيضاً يجوز ان

في سبب العلم لبانة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يفصح عنده لالزام الغير والتمرض خبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سمي ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقدير التجنب خبر التجنب للمقلد المتقيد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الروايات (قوله فذكانه أراد بالنظم ما لا يشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييز الابطاحل النفيض لصفة تجعلها المذكور ان قامت هي به على عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاماً وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا يتأني قوله كان (قوله فالعلم الخ) تفريع على نبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو انتقي أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العلم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع اجابات الاول ان المراد بكلمة تمان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للانفراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار النسخ الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكتفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث ما قيل ان قوله بما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لخراج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات ولا خراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الشكل ليس غير الجزء ولا خراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات

يكون التقدير ما هو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من اجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة ياباه مقام التعريف كل الابه كقوله (الفروبي) (قوله لكنه يكتفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستثناء باللاحق عن السابق ومنه ما لا يلتفت اليه لاسباب في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من

الخاصين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يبعد مثله ضاعاً لا فائدة (لانها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد في تلك الحثية المتبعة في مفهوم العالم ولا يبعد أمثاله مستدركاً (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والطاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في التقصود (قوله من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على ان ذلك الاصطلاح إنما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) لفظ واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانه ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله ويستطلع) عند قوله المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدل له (قوله على أن في اعتبار) أي في اعتبار أن الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لا مطلقاً بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فالتناسب أن يذكر معه بلا فصل لما يتقدم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعرف المذكور بحث اذ لا يتعلق له به الا ان يقال توجيهاً ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به هنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالحشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بان قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسألة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسماً للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الحياياني أنه متعدد على سبيل التبديل والمعنى ان كل مجموع محدث فالفضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبديل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملائمة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان الكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستفي في الاستدلال إلى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بان يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لا بد له من محدث فحدته امانته

لأنها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث ويستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلاً في آيات الحديث وكفي ذلك داعياً إلى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستفي في الاستدلال عن ابطال التسلسل وقت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكم لندابه إلى قدم بهض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تسميته بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعتهم مارجحه الكشف من كونه اسماً لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرفاته لو قال كذلك لخص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتمين الثالث وهو المطلوب هذا بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يثنى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز ان يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا إلى ما لا ينهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني تأخذ بمجموع الافراد التسلسلية بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فحدته امانته أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتمين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجواهر موضوع للجواهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسبابها اذا كان في مقابلة الاعراض كما هنا (كقوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً للمعنى الذي لا يصح حينئذ ان يقال وان كان كل شئ لا يصح في مقام التعرف الخ فافهم (منه)

(قوله لا تظهر فائدة) اذ القرض وهو التنبه على التخصيص والتعميم للذكرين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على الخبي الفزوي حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ما وجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا متكلنا فيها أو حالا (قوله صفة) (١٠٨) للموجود من قبل من قتل قبلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

على انه لا تظهر فائدة لمشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها فغن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه يبي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتمان تكون بمعنى يخص موضع العرض واما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المصنفين لا يصح (قوله أي يخرج من العدم الى الوجود) للحدث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود واماها كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانطباق يحمل المحدث على العالم كله على المعنى الاول فلذا احتارده ثم نسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كاقبل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالتوابع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فتدعى بجسمها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية المنعزلة كأن يكون نوع البارجاتا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالنفي أي كاقبل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصورة الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الحاشية بزعم انه خصها بالصور النوعية وهنما حمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قربنة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل الخبي الخبالي حمل على هذا المحل فحصل اعتراضه ان كان على الشارح ان

يقول لكن بالتوابع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى

(من) النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية المنعزلة قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح يعني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضا قديمة بالنوع لا على ماهو المشهور أو أراد بالتوابع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فلي هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلوها عن العناصر عن افرادها الشخصية لاعتدائها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع البارجاتا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة الثابتة تأمل (كفوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أي حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة أو ما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالتفصل والوصل فلا يسمى كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفرادها (قوله بعض الحوائش) أي حاشية الخيالي (قوله المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أي هذا كلام بعض الحوائش (ولي الدين)

(قوله في استمراره) أي استمرار وجود نوع النار بتعاقب أفرادها الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا يبرهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطوانات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافي قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية المنصيرية

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحوائش في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية المنصيرية قديمة بالجنس حتى جودوا حدوث نوع النار مثلاً لكن بشكل يبقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمثلة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا انه أراد النوع الاضافي هذا * على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه تحت وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان الصور النوعية جنس تحت جنس ومما يجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس المين علما قام بذاته والالم يكن زيد عينا ولا المرض عالما لم يغم بذاته والالم يكن المرض الشخصي عرضا وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منها حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يقول بأنه أراد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والمرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو ألزم كونه عينا لا دخل في حصر المين المركب في الجسم عالما قام بذاته لم يكن زيدا عينا لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيدا له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله في قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيها بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة في الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منها جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله انما عين أو عرض) فيه إشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر المين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا دخل في حصر المين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا يحصر المين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضا بمبدأ قائل (كنفوي)

بالجنس لا بالتوحد * تأخروا الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة * قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية المنصيرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فلو صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس قيم المتصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان المين

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وله تمه ستاني) ولعل تلك التهمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته قيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل زهو الجواهر لانه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله لبيان) أي لبيان أن كلا منهما حادث بالذليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتمرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى محالاً وجه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهززة جمع الأفراد (قوله الى الافراد) بكسر الهززة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو جذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن ورد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسماً من العالم للقرينة على جعل ما كتابة عن الممكن

وله تمه ستاني ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض لبيان لانه لم يتعرض للعين لان البين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصوراً على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الآن يجمل القصر ادعائياً للاحق التار بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي يمكن) نية بافرد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للأفراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل بداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسماً من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جملة من أجزاء العالم ذلك أن جملة عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وإياك وأن تقول لا حاجة الي تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استاده الى الممكن أو الحوادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قبل تعريف العين بصدق على المركب من عين وعرض قائمه كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شي آخر وبعضها ليس بتابع لتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسماً من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يحز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال الفزويني) (قوله بقرينة جملة من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث

(وهذا)

المجموع وأن قوله اذ هو أعيان واعراض من

قيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة صادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جملة من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) فليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل لاني المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعا ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شي آخر وان كان بعض أجزائه تابعا في تحيزه لتحيز شي آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا يادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعا ولا غير تابع لم يكن عبثاً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا الخشي الفاضل تمكف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلمة ما بالممكن واعراض القائل على ظاهره ثم قال (السالك في) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه العرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحيث لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم فانه آتيا بقيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فاعلم (قوله بالذات) اختراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقد الاشارة بكونها حبة لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحية لا كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجواهر فان التحيز صفة قائمة بالجواهر وليس تابعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بان قيام التحيز بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى انصاف الجواهر به فلا يلزم شئ سوى الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الكون في التحيز لا الكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض الكون في التحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه ان يكون مشارا اليه بالذات بالاشارة الحية ولذا قد يفسر به بذلك كما فعله صاحب المواقف فاذكره الشارح جو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر ان تحيز (١١١) المركب بينه تحيزات أجزائه

فكفب يصح ان يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم ان يكون الشئ واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم ان يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (فسلوه تحاشيا) تعليل للمخالفة المعتادة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلوم لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول لاجزائه ومن المتكلمين مخالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يمتثلوا من خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس بشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يمتثلون بها (قوله أي محله الذي يقوم) الملائم لتعريف المرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالموضوع في التحيز وانما قيد بالذي يقوم في تعريفه للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يمتثلون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيها بينهم ان معنى وجود المرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز القديم (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حيث هذا (قوله لاخراج الهيولى) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود المرض الخ) فاعلم قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ وأعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتميزان في الاشارة الحية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان نبوت الشئ في نفسه غير امكان نبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس بنره بحيث لا يتميزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للمرض والموضوع لا لوجوده بمعنى ان وجود المرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يتميز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده ونبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح أن وجوده في نفسه وجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقة وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لغناه وقوله وقد يتوهم إشارة إلى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على نبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا الخفي ومن يحدو حذوه زعموا أن الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى نبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا أن قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وأن الشارح جعل وجوده في نفسه وجوده لموضوعه ونبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وأن الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم إلى رده وتزوينه فتعبروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع نبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي إلا أنه تسامح في العبارة بدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود المرض في المحل أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه أنها إنما تشهد بالمغايرة أن لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فاعلمنا أنه

الوجودين في الإشارة الحسية ومعنى عينة الوجودين العينية في الإشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح أنه وجد المرض مقام بالمحل فصحة تحلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان نبوته لغيره هذا * وينتج أيضاً أنه لو كان وجود المرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه أن امتناع الانتقال لانه	بالتعابير في المفهوم دون التعابير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الإنسان على أن تحلل الفاء في القول المذكور ليس إلا بين وجوده
--	--

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الأول وليس القيام بالمحل عين (قام) الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولنا تركه مع كونه مقصوداً ومحل النزاع (قوله وينتج أيضاً) وينتج أيضاً أنه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحل الذي هو معنى غير نفسي متحداً بالوجود الرابطي الذي هو معنى نفسي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فإن المفروض أن وجود المرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فإن الأمر الاعتباري ليس بوجوده في الخارج حتى يشار إليه بالإشارة الجنسية (قوله ففيه أن امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه أن امتناعه هذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فإن أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الطرف فلا سلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على أن ما عداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(٤) سفتهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية كصاحب بحر الأفكار لا الاتحاد الحقيقي إلا أنه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على أن لا وجوداً متبين أحدهما نفسي والآخر غير نفسي وهو لم يثبت به فلم لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وخوفاً للنبني بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب إليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على التشرح الجديد للتجريد وأما القول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكبل اهـ

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الخاصل واما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالمحل الأول وحصوله فيه فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الخاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به في الجملة فنحن نختار الشق الأول ولا يلزم تحصيل الخاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه فنحن نختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتجاج من كل وجه لجواز الاحتجاج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتجاج في وجوده في نفسه اذ المقروض ان وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتجاج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل وإشارة الى وجه ثان لا متاع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ما ذكره في الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع مختلف المألوف عن علة الموجبة (١٢٣) ولما هو حال في العرض والالزام

الدور لان الحال في الشيء يحتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه اكان متقدما عليه ولا الأمر حال في محله لا ينتقل الكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر الى المحل فتعال الدور والتسلسل والماهية لان الماهية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة ولا الأمر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الخاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهوم النفوي وهو ما يستمد عليه التمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المتفول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الخاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الأول لثباته بصيرورته لثباته بالاشتقاق أو التركيب وترد العبارة فانه يصح أن تصير لثبات التركيب يقال ذو صورة الا أن يراد بالجرور

(م - ١٥ حواشي التعايد ثاني) (عمام) لان نسبته الى الكل على السواء فاقادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتبين ان تشخصه لمحله غير تام لاننا نعلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواظف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل وبوجه أيضاً انه لا يطرد في عرض يحصر نوعه في تشخصه (قوله ما يسميه الحكماء ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فقهاء الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأئبنه المنزلة وكثير من أصحابنا كالفاضي وقالوا بنبوته ضروري ومنه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحسن منه الى جهة العلو وبسببه الحكماء ميلا وقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفسي لانه اذا ان يكون بسبب خارج عن المحل أي يمتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقروناً بالشعور وصادراً عن الإرادة فهو النفسي كميل الانسان في حركته الإرادية أولاً فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفلى هكذا ذكره في المواظف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي يمكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالحل المتقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جعله إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لشمع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الأعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جعله عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا يتجزى بغيره أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وأما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعالم فيه في أمثال هذا المقام (١٠) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مريع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فيمكننا في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف على الخياي) بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزء آخر في ملتقى الأربعة أحدهما

بالإضافة قوله اختصاصه به بالحل المتقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة مافي تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهري واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قوياً مستحقاً للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو التحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المؤلف للمقسم إلى الجهات الثلاث فقال الخياي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال المعتزلة من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم ننعزله

(قوله)

من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف

حينئذ ويكون كالبنا الفاقص وينتج على هيئة الخطوط. فلماذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فتلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وأما لم يفرض الثلاثة على وضع الثلث والرابع على ملتقىها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بأن يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً وأما إذا فسر بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فقدم تحققة بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم ننعزله) وقد نسب المحشي البارقي إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح الصمدية حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا يتجزى أو غير مركب وهو الجسم أو غير مركب من الأجزاء التي لا يتجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لآله) كما ظنه المحشي الخيالي ومن هذا حدوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البودعي والحق ان لفظية النزاع ومعنوية محتملة وتبين احدهما موقوف على تصد للتأويل والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيمات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء واحداً بالاربعية التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزيادة مع الثلاثة الاول

من تلك الاربعية والثالثة بها مع الاول والثالثة والزابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فتع المبالزمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعية مثلاً هنالك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره فلسفة حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالزيادة ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لآله فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا توافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابداد حتى يتحقق الجسم بمجهرين أو معنى يوجب الابداد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابداد هل يقتضي الابداد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة اجزاء أو بشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق بأقل من ثمانية اجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاخذ الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصابر بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة متنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بخلافه ليس قدراً محسوساً متبرأ في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) في ان لا يفتقد في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاساسي وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني الثبوتية تكون مرغوبة في الالفاظ المتقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة عامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لانفلا ولاوها ولا فرضاً) لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيراً آخر للجوهر الا ان يقال انه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالهم

التركيب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمية) قال (محمد الشرف) فيه نظر اذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل المنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول للمذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسمية بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركيب في الجسمية وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تفيد بالفرز شامعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالخاص فبه الشارح أولاً بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الأعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم لندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للتفسير ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله ونوهم البعض الخ) المراد بـ"نوهم البعض الخ" في شرح الاشارات والاعتراض التي ذكره الخشي بقوله والحق هو صاحب الحاكيات لكنه عبر عنه بالصواب ونسبه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية الحاكيات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الصواب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حل قول المتن الخ) هذا لا بدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبني عليه) أي على الفرق بينهما ولما أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوها ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المناقشة بينهما (قوله يقال (١١٦)) لوجه للاحتراز الخ (قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها

الاحتراز الى التفسير وتطويل المسافة فالاولي تفسير الجواهر بهذا التفسير أو يقال حل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجواهر والقسمة الفرضية والوهمية أسنان لاسر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية انشار اليها بقوله لا فعلا المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في التقسيم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرصين قارين أي مقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والابيض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير مقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين أو بما ذاتين ونوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرصين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجوز كما فسر به في تعريف الشكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجواهر احترازاً عن ورود المنع) أو تنبيهاً على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويجب أن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتناه جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي وبرد أن قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدلل على بطلانه الآن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوي الحصر وانباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه وثبت الحدوث الواجب فلامعنى لترك الدعوى بحافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتجزأ بنفسه والمرض ما يتجزأ تابع لتجزئ الغير ولم يحتز عنه فاما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

المراد كورفيا سبق فلا وجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجواهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب الخشي الجألي عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت الى هذا الخشي لما أشار اليه بقوله وثبت الحدوث الواجب من ان الفرض من اثبات حدوث العالم اثبات الحدوث الواجب لذاته وذلك

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لا بد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال للمقصود هنا اثبات احتياج العالم الى القديم وأنه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين ما يتجزأ الخ) فالجردات واسطة بينهما اذ لا يتجزأ أصلاً فبرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح هنا لم يقل وهو الجواهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزأ أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لحدوث القولين معنى فملى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أقفل التفضيل يقتضي ان لا يكون الأشهر
الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه انه لا يتألف الخ) قد عرفت ما يستدفع بهذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكتفى بالإشارة
إليه بالوصف بالحقيق (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه أنه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر
المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو القاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لا محالة)
في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله
فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لا شراً كه مع المذكور في القصد اذ لو ماسته بأكثر
من جزئين لكان فيها سطحان فالقاصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد

من ابطال المهيولي والصورة والمنقول والنفوس المجردة) فيه أنه لا ينافي نبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو المتميز بالاحالة وليست العقول والنفوس متجزئات
(قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
نبوت المهيولي والصورة وفي قوله وأقوى أدلة انبات الجزء الخ تريض بالامام الرازي حيث حكم بأن
أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مفيد
بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكأنه تركه الشارح لان مطلق
الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح
كلام الشارح بتقيد الخط بالمستقيم مستدلاً بأنه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك
الشارح بعضاً من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح وتقتل أن جمع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم نبوت الجزء والجزء محال وأورد
منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس
ودفت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند المتأخرين وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين
أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك أن تبطل انقسام العين لا الى نهاية برهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتأخر)
وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع
ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتأخر من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح
ابطالها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التماهي برهان التطبيق فليثبت به أولاً فانه يجري ذلك في أقسام العين لا الى نهاية
كما اصرح به آتياً حيث كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه
بطلان عدم تناهيهما برهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متناه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما
سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي كل منهما
(قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل اذ العقل جازم بأنه اذا كان
أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التماهي برهان التطبيق فتدكر للقائل أن
يمارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل فانه مصادم لبداية العقل بل هو معالطة كما قد عرفت (قوله العشرة
منها) أي من مراتب الاعداد (كقوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خبير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من
الوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة
ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله ابلغ) وذلك لان لفظ الكل
يستعمل في المجموعي والافرادى بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولى الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشتمل بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف
وانما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره
الشارح هيناثثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح
اقواها واحد واشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعيف فصح الرد قيل علم
الرد اولي من الرد اذ كل من الادلة المذكورة اقوى في نفسه ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان للناسب بحال الشارح ان يقويه
اويستلزم ثلثا يوهن اعتقاد المتدينين المستغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء
ويتفرغ عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله عليه (قوله لكان الرد ابلغ) من جعل الاسناد الى كل واحد وذلك لان صاحب
المواقف قد ادعى الاقتناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذلا يلزم من ضعف كل
واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء اقوى كالحبل الموثق من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون بكتابود از زور آري بگسلد * (١١٨) ليك چون بيونددش از زور زاري نكسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت

انه كما لاخط) يعني انهم كما
صرحوا به لاخط بالفعل
في الكرة صرحوا بانه
لا نقطة فيها بالفعل فكما
جاز ان يقال ان التماس
ليس بجزئين والالكان فيها

نمالي أكثر من مقدوراته نعم لو نفق في جريان برهان النطق في أمثاله لكان له وجه (قوله
والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب
جدلاً ففيه للضعف اقتناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد
أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على نبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط في الكرة
لا نقطة فيها عند الحكم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة
فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على نبوت الجزء اتجه المنع بانه
خط بالفعل جاز ان يقال ايضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم)
الممنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لا تفهمها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في
الكرة وتقريره ان الكرة جسم ناهية سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لاخط فيه فالكرة لاخط فيها وكل ما لاخط
فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لاخط فيه وفيه انه ان ارد ان كل ما لاخط فيه لا نقطة فيه اصلاً فهو ممنوع وان
أرد بانه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف انما يدل على نبوت النقطة لجواز ان يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل
فيه عند حركته بنفسه من غير ان يخرج عن مكانه فخطان غير متحركين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا
المنع اما لان لم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزأ لجواز ان يكون
التماس بنقطة قاعدة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح ان يستند به فالمنع ساقط
غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البت لاكثر للمستدلين في مواضع لا يثبت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع
الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ لجواز ان يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالتفطين الحادثين
عند الحركة للمستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فيثبت لا يتجه ايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان
مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل إشارة الى ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الالباقية فيه أو إشارة الى انه لو أسند الضعف الى
المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله فلا توجبه الخ) هذا رد على المحتج الحثائي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلا توجبه لا يسد بسد البديهة أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجبه الخ) فيه أن المضاف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى أنه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحتج الحثائي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كلية فإن نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا للمركز انتهى وحاصل الدفع هو الإراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بأن تلك القضية مهمة في نفسها فإن أخذت بها كذلك فلا يفيد أنه لا نقطة في الكرة وإن أخذت كلية فهو ظاهر البطالان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع أنه لا نقطة) لأن حاصل الدفع المذكور إنما هو إبطال استدلالهم على أنه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فنأمل (قوله رد) (١١٩) لاستدلال المتكلمين) حاصل

هذا الرد أنا لا نعلم أنه لا بد للعرض من محل غير منقسم وإنما يلزم ذلك أن لو كان حلول العرض في محله حلاً سرانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلون فيه حلاً غير سرانياً (قوله بأنها متصل واحد)

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لوجود الجزء فلا توجبه لا يراد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه إلى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها إما عين فيثبت الجوهر الفرد وإما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لاندائه بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وإنما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فإنه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لأن الجزء الذي تازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة اشتمالي عليه دفماً للمعجز قلنا أمكن افتراقه وما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

كلامه ومناه يقتضي أن يقال بأنه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعاً لاندائه وذلك لأن الفلاسفة يقولون بأن الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا منهم أن المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بأنه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وينبوا ذلك بأدلة كما في المواقف وإنما صدوهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط عنه. وأرد على المقدمة المدللة (قوله فإنه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه أن المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا أنه يوجب أن يكون شق البعوض بآثره للبحر المحيط أعداءاً لذلك البحر وإيجاداً لبعين آخرين وبداهة العقل تنفيه كافي المواقف وأما ما أحيب به عنه بأنه استبعاد لا يبعد البقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كافي شرح المواقف ففيه أن الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف، وإنما غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المستبر فيه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق أنه أما بمعنى التقدير مراداً به نفي التضاد المطابق وأما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف السككي والجزئي وظاهر أن إمكان الافتراق وما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة وأما إمكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الأعم من أن يكون المقروض ممكناً أو مممتاً نلج عن المقام كما لا يخفى (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أي هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بماد كره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع . (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قيل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فلي هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما لا يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فماد كره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على التنبية ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لا مفلاً ولا فرضاً مطابقاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لاندائه وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية حينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج المبولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجوده أرجح الممكنين لانحالة (قوله وأما أدلة النبي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض ممتعاً في ذاته وان تكن (فيه) فرضه وتقديره هذا وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لمسا في نفس الامر ولا شك ان إمكته بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئاً في مقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجز حاصلاً فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصح ما ذكر لدفع استدلالهم بهذا نعم يدفع كونه مروجوه الالتزام ورد بالحل على التحقيق لا على الالتزام (قوله لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة) فيه اننا ننقل الكلام الى ك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تازعنا فحل وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والحل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون حدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشتغال الجسم المتناهي القدر على الامور المتغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

رموه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة التي أقوى) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيها فيه أدنى ضعف أقول قدسرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف بحاج وقد ردوا أدلة التي أيضا وضعفوها ولم يحجوا عنها لاسباب الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة التي أقوى على ان المناسب بحال الشارح ان يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزمها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة التي ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسباب اذا كان التكبر للتكبر بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسباب اذا كان المراد الكل الانرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لا حجم له ممنوع كيف وكل منحيز ذو حجم على حكم الكل قد يباير حكم الجزء فكيف يصح ان يقال لا يقدر العقل على تقبل ذي حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة التي بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

في اشارة الى ان أدلة التي أقوى فتفطن وكفالك شاهدا على قوة التي انه لا يقدر العقل على تقبل ذي حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة التي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرحح ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفى على من له أدنى بظانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في آيات الجواهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبية على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في آيات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادنا يندم ويباد لم يكن فيه ظلمة فتع قدمها أهون من آيات الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به نياتهم لدوامها (قوله مالا يقوم ببقائه بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانق عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به)

(م - ١٦ حواشي العقائد ثاني) (عمام) مطوف على قوله آيات الهيولى فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلصة فيه وجه ورد (محمد الشرف والبهشي) بان هذا توجيه بعيد اتما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يثبت على أصل هندسي واتى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيالكوتي) أيضاً وقد يشكك بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على تقدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله آيات الهيولى يعني مثل آيات الهيولى والصورة التي تؤدي الى القدم ويبني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا يتجزى بل متصلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هنا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه ان معناه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله اما لما قيل الخ) قاله الحنفى الخبالي (ولى الدين)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالنبر ولا يذهب عليك أنه يحتمل أن يكون إشارة إلى تعريف المرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالنبر بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لا ينكرون تغيير قيام الشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف أنه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم أذ الصورة ليست بمنتهى عند حتى يتقضى بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر أن معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استثناءه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج إلى محل يقومه ولا يخفى أن هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد النبر بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم إلا أن ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت أنه لا حاجة إلى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألفتنا اليك أن فضول الكلام إنما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الخارج الفاضل المقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لبكلام الفاضل ودفع لما أورده الخارج عليه وفيه تأمل تأمل (١) (قوله أو أنه لا يصح) غطف على قوله أنها لم تدخل أي وأما لما يمكن أن يقال أيضاً أنه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على جميعهما وإن صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لأن أعراض المجردات قدبة عند الحكيم وليست في الأجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالامكان إلى ضعف الجواب أما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً وأما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يتناسب في المقام وأما لأنه لا يكون التعريف والحكم حينئذ حتى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكيم وأما لما أشار إليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فإنها حادثة لافي الأجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة ونظراً لحدوث قائله أنه يكون حادثاً إذا كان في الأجسام والجواهر بخلاف ما إذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد أن يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال أن المقصود منه بيان أن المرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان

(أن)

جميعها وإن صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لأن أعراض المجردات قدبة عند الحكيم وليست في الأجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالامكان إلى ضعف الجواب أما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً وأما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يتناسب في المقام وأما لأنه لا يكون التعريف والحكم حينئذ حتى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكيم وأما لما أشار إليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فإنها حادثة لافي الأجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة ونظراً لحدوث قائله أنه يكون حادثاً إذا كان في الأجسام والجواهر بخلاف ما إذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد أن يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال أن المقصود منه بيان أن المرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان

(١) حقه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تحمله فقياس أجدهما على الآخر قياس من الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام المرض) كافي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل وكعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل كما في شرح للمواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضرورات ما يشبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلية ويذكر في معرض الاستدلال ما يثبت على مكان الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبه أيضا كاستناع قيام المرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل إن الله تعالى يريد بإرادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة (قوله لا نكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وإنما يتخيل الياض من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زيد الماء فانه أبيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه أجزله حمضية صفار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحفا ناعما فانه يرى فيها بياض مع أن أجزائها المتصغرة لم يتفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج النخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث الياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والضوء في عمق الجسم (قوله مع أنها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الأكوان فاتها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

أن العرض لا يقوم بالمرض أورد على من جوز قيام المرض بذاته وحدونه لا في محل (قوله كالألوان) قدما اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الأكوان مع أنها أنسب بالطعوم والروائح لتاسيها لفظا ومنظما قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال أن يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وإن تحصل بالتركيب أيضا (قوله والألوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر أن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر إن كان مسبوقا بمحصوله في ذلك الحيز فمكون وإن كان مسبوقا بمحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والاف هو الاجتماع وإنما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاة أي مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح للمواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن المرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والمرض من النقل الإشارة إلى الضعف الذي أشار إليه الشارح بقوله قبل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالترصيف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع أنه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز ولو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كان حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تحصر في الأربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سيكون لكونه مما لا لا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه وإلى هذا يؤول بمقالة الأستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال أنه ان كان مسبوقا بمحصوله في حيز آخر فحركة والافتراق لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى أن يقال أنه ان اتصل بمحصول سابق في حيز آخر فحركة والافتراق أو يقال أنه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والافتراق فيدخل في السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وإن المرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر أنه جار في المرض أيضا فانه يمكن أن يقال إن المرض كالجوهر متحيز بمحصوله في الحيز لا يخلو عن الأمرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وإن لا يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وعن أن يكون حصوله مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وإن يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الأول أقول فيه نظر أما أولاً فلا بد من أن يقال حصول الجوهر في الحيز إما كذا وإما كذا وبين أن يقال حصول التميز في الحيز إما كذا وإما كذا والبراد إنما يتجه على الثاني دون الأول والمذكور هو الأول دون الثاني فلا يتجاءر وإما ثانياً فلا بد من لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا يراد وبالجمله حاصل البراد أنه إن أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى أنه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) إذ يلزم أن يكون للسكون سكون ولسكونه أيضاً سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه أن سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله إذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة إذ لا يجب في كون الشيء بوجوده أن لا يكون هناك واسطة في العروض (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الأمور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل بما لا ينكر فتأمل (قوله إن اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج) الصواب أن اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفرادها فينتقض تعريفه به (قوله بأن المراد إمكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام أن يخرج كل اجتماع من تعريفه لأنه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز أن ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر أن يقال: أو يقال أن المراد إمكان التخلل بشرط أن يبقى المتفرقان في حيزهما

والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الأولى أي أنواعها بباطنها كما في شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ما ذكرنا ووجه الحصر أنه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل إما كئيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالخاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها إجمالاً أن الحرارة تفعل في الكئيف المبردة وفي اللطيف الجرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الجفوة وفي الكئيف العفوسة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكئيف الخلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل النفاضة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة للطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد للطعوم البسيطة في عدة فضلاً عن التسعة والعشرة وأيضاً الحياز والفرع والحنطة يحسن من كل منها طعم لا يركب فيه (١) وليس من التسعة المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة وإن لم يقتض كان القبض والعفوسة نوعاً واحداً إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف وأيضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يمت عليه برهان ولا إمامة تهيب غلبة الظن ولهذا قيل جابحت الطعوم بطوري خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا يركب فيه قال النزويي وأنت خير بأن الحكم بينهم التركيب لا يخلو عن أشكال

(قوله قيل هذا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قل هذا الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي النفاضة (قوله والجسم الحامل لما لا ينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المتبدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فلها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون النفاضة ومن هنا يظهر أن النفاضة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة أخسأً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لأنواع الروائح) قال في الأطول وكان المراد بالأنواع المفهومات المندرجة تحتها والألوان الرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفين الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكتلي) وكأنها لفظة الاحتياج إليها والانتفاع بها لم ينهسوا بأمرها وتميز أنواعها ووضع الأسماء بأزائها بل اكتفوا في ذلك أن احتجج إليها بإضافتها إلى حاملها مثل رائحة الورد والنفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها له كما يقال رائحة طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لما لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتخصيص لا يحصر لأنواع الروائح ولا أسماء لها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منسنة أو من جهة الإضافة إلى محلها كرائحة المسك أو إلى ما يفرانها كرائحة الحلاوة (قوله والظاهر أن ماعداً إلا كوان الأربعة لا يعرض إلا للأجسام) أي ماعداً إلا كوان من الأمور المذكرة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناقض ما في شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث بجميع أجزائه والألا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان المدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى إلا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفراد هذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بإمكانها لاحتياجها إلى ذات تقوم بها (قوله والمستند إلى الموجب القديم قديم) ليس المقصود إثبات القدم لأن القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي أن يقول والمستند إلى الموجب القديم لا يتم فلماذا قيل مراده

الوقوع إذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وإن لم يكن المراد أن كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الأعراض أو الأجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فإن حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه إذ كل جزء من أجزاء الأعراض والأجسام إما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الأشعري إلا أنه مسلك خاص للأشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفطة على ما سبق (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلماذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند إلى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) أما فسر به لتلا يكون الكلام لتوياً لأن المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فإن أجزاء أجزاء الشيء أجزاء ذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزام استلزامه اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثمانية للزوم الاستناد) فيثبت تكون هذه المقدمة من ثمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم يناهض القديم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كالا يخفى اللهم الا ان يقال يفدر بمقولة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم بسند إلحادي الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجبه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجبه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق واما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مررت اليه الاشارة فلا ورود له هنا كما لا يخفى وقوله ويطلق المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم ثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للقائد وفصله كمال التفصيل هناك قال لائق بحال المحشي أن يقول (١٢٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم ثبت جريانه فيها أيضا فتدبر (قوله

وقد يقال) القائل هو المحشي
الخيالي (قوله وبجواب
بان العدم الازلي الخ)
الحجب هو المحشي الفزوي
حيث قال ذلك الشرط
المدعي لا يخلو من أن
يستند الى الواجب الموجب
بالذات أو بواسطة الشرائط

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثمانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم بسند إلحادي الخ الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تامة سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستلزامه الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال حقه وبجواب بان العدم الازلي لما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بأمور)

العدمية لآلى نهاية أو الى المتع بالذات وأيا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التام في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كنى (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد بما لا زوال له مطلقا سواء كان زواله ممكنا أو مستحتما فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بما لا يمكن زواله فلزم الوسائط بين التيقن لجواز ان يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فيثبت لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال السكتي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يمتنع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمى ببرهان التطبيق هو العدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلسفية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترقب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وظيفي كالاباء والأولاد يكون هناك ترقب أصلا كالنفوس الناطقة المتفارقة ويتش أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تامة هذه الامور كلها (منه) (٢) لكن لم نجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في الفصل الثامن من المرصد الحاشي من المواقف الاول أنه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراد هذا الجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (بته)

فإذا شبه انتهاء علل الوجود إلى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم متمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وأنت خير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال وأما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالعرض هو التعريض بالشارح ويحتمل أن يكون العرض الإشارة إلى وجه آخر وهنا وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو أن الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان إلا بالاعراض والاعراض كلها جادة لسا ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه أن منشؤ الانجاء ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتى يتدفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله الخشحي الحيا إلى حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر حركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذنبه موافقا لما اتجه أن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم إشارة إلى تأويل قولهم وتطبيقا (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وأن يجوز

الخشحي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضى الوجهين الاخيرين (قوله بمعنى انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى إشارة إلى الجواب عما أوردوه ههنا من أنه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتى لا يمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معنى الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم يحقق لوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدميات الحوادث لزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات وإضافات فلا يلزم من انقائها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه أن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منها ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد ههنا ومن وجوه التأويل أنه بصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة بالذات الا هذا كالحوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والناقل في الفرس ونوجه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكره في الاجزاء الذهبية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتبه محمد الباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم متلا إلى مكان آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فتنتقل منه إلى مكان آخر وكان به في آئين مثلا بصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة إلى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث ايضا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضا (ك)

بالذات الا هذا كالحوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والناقل في الفرس ونوجه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكره في الاجزاء الذهبية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتبه محمد الباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم متلا إلى مكان آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فتنتقل منه إلى مكان آخر وكان به في آئين مثلا بصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة إلى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث ايضا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضا (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأً ثانياً من الحركة وجزأً أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكروا أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كمالا ينجي (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آيتين في مكايين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حاصله ان النقص ان كان بحركة الجواهر الفردة على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها وبمجرد الاحتمال غير مفيد في النقص وان كان بحركة الجسم فهو ليس

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الحق ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا ينحل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للتحرك بها الا في المكان الاول وورد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وبما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث ولا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق تعريف الحركة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فيها حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو السكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو السكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون في حيز آخر (قوله فلا هذا التبع لا يضربنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون ونحوه أن تخلو عنهما بان نكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها جادة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا يمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذا لوحدة معتبرة في كل مورد ومحملة انه لم يلتفت اليه هذا الخفى لان مجرد الامكان كاف في النقص كما هو المشهور أو لان المتبر في المورد الوحدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال القزويني) على ان المقصود ببيان سبب صرف التعريف عن ظاهره وبمجرد ورود النقص على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الا صرف بيان

الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله ما يعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بان يراد بالثاني ما عدا الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الحق وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاوول للحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو السكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فيهما حادثان) ناظر الى الثاني أعين العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كنوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجوز المذكور يوجب تسليم حدوث المين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يتناسب التعبير بلنا (قوله لسكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا بنا في ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثالث حدوث ما يشاهد ولذا لم يكتب به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض بعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الأدلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير وهو الحال الاولى التي هي الكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

لنجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز أو بالكون في حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن الكون في حيز فان كانت مسبقة بكون آخر الخ يجبه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبقة بكون آخر فلا ينعى تخصيص الكلام الآن بنكلف ويقال المراد انها لا تخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ما كن وان لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن بعد تنجبه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك المين عن الحركة والسكون لان ذلك المين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا المين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن المين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاختلاف في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القول (قوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالتعبير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال يتأني القدم الموجب لامتناع الزوال ونبه بحث لان الامكان الذاتي لا يتأني القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م — ١٧ حواشي العقائد ثاني) (عصام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود وهنا اذ المقصود هنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيبه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا يتأني القدم) قبل أقول هذا مسلم لكنه يتدفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهو مالا يكون طرفه الخائف واجباً لا بالذات ولا بالتعبير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخه وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة يتم بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عاطفة فتفطن ولا تحمل عن الحق (قوله كالنزالي) إنما قال كالنزالي لأن غيره أيضاً قال به مثل الإمام الراغب الاصفهاني والحلي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على الحشي الخيالي

مألاً يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك أن جواز الزوال بهذا المعنى يناقض القدم إلا أنه لم يعم دليل على أن كل سكن فهو جاز الزوال بهذا المعنى لجواز أن يكون مانع عن زوال بعض السكن بأن يكون مستنداً إلى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وأنه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وأنه يتم وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (التزويبي وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه أن الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الخيالي (١) من أن حدوث بعض الأعراض دليل على حدوث الأعيان وحدث الأعيان دليل على حدوث سائر الأعراض وقال (السيالكويني) الدليل حدوث بعض الأعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الأعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله إشارة

يناقض القدم لامتناع إمكانه إياه (قوله وأنه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته). الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالنزالي وإنما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لأن ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لأن ما لم يثبت وجوده وإن كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه وإلا فلا يثبت أن المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر إلا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم إلى القديم وأنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث وأما أنه الواجب لذاته وواحد إلى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فإن ثم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع ثم والافلا (قوله) لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض (أي حدوث الأعيان التي ثبتت يكفي في حدوث أعراضها الثابتة وأما أعراض أعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لأن كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الأعراض إذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الأعيان ويحدث الأعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة إلى حمل قوله حدوث الأعراض على حدوث باقي الأعراض (قوله الثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلخ) المراد بالحالة المحصورة الوقت المخصوص وفوله بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود إشارة إلى تمريني الازل وهما زمان

إلى تمريني الازل) إشارة إلى أن في عبارة الشارح مسامحة والمقصود أن الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الأعراض أي حدوث سائر الأعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول قال السيالكويني يعني أن قوله حدوث الأعراض على حذف

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض يعني باقي الأعراض وهو مالا

يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان وحدثها دليل حدوث جميع الأعراض فيكون حدوث بعض الأعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندني لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه للمعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين بالحدوث انتهى وفيه أن حدوث الأعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلاً على حدوثها وحدثها يتوقف على حدوث الأعيان لكونه دليلاً على حدوثها ولو من حيث كونها قائمتين بالأعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثها معلوماً بالمشاهدة أو الدليل الآخر لا يفيد هنا إذ المفروض أن حدوث الأعيان دليل على حدوثها والدليل هو المؤلف لتأدي إلى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث أنه مجهول كما لا يخفى (عنه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمعنى الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم نبوت الحادث) أي في الازل على تقدير نبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ما سباني في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختبار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان التقديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ التقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم والحوادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هنا ويلزم من عدم تنامي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والتمساق بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدويية ثبتت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعتراض عليه الدواني في شرحه للفائدة المضدية بانه انما يلزم ما ذكر لو لم سبق التقديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم التقديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر برده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم نبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية ينت للمعين الازل واحد منها في كل زمان ولا بدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناميها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي الجزئيات الموجودة ببرهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان التقديم لم يسبقه العدم فظهر ان التقديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناميها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديماً لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجدهم هذا القول للمحشين الذين يترضى عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والابلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعل هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالعدم الذي هو السكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالسكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو ان التقديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في سبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لالتناقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا ياباه سياق الكلام كل الإباء وهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير نفيه اتبعنا في أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثيئة حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قدم وحادث) فينصوب قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله فبأنه لا بداية لوجود المطلق) ردنا قول القائل أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فينصوب قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر نظيراً أو كشفاً للمقام. وبينا أن منشأ غلط الحبيب حيث لاحظ أحد الرصنين وغفل عن الآخر فالمراد أخذ عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات وأبسطه في المروض لا تصافه بان لوجوده بداية انتهى فهذا التحرير يندفع (١٣٢) ما قال (صاحب بحر الأفكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به وأعلم أنه لو كان برهان التطبيق جاريًا في الأمور المتعاقبة لبطال الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قدم وحادث ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات قلبه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعيم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعيم الجنان أنه لا ينتهي إلى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا ينصف بعدم انتهائه بهذا المعنى أيضاً ولتنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تنصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا ينصف جزئي من جزئياته ولا يذهب عليك أن منافية القدم لعدم اتما تم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراد في

التقيضين يمنع بالذات بالبداهة ولو قرض لها ألف سبب وجبته نعم اجتماع المتضامين كالابوة والبنوة باعتبار الحثيات المختلفة جائز فإن استماع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة وأما عدم تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الحيثيات فلا استحالة فيه انتهى تقدير (قوله ونقض هذا الجواب) أي الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ما قال (السيالكوتي) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزام أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) الحبيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالذم دون عدم التناهي بمعنى لا يوقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا الحبيب بشئ فإنه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لأن كل تقسيم يلزم أن لا ينصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم إذ يلزم على تقدير صحة أن لا ينصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكر وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما يبرر لنا في هذا المقام تأمل حتى تكشف لك المرام (كفوي)

(قوله وبرهان التطبيق) إشارة الى ابطال التالي (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالي باطل اذ لا سطح للجوهر وإنما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحاً في الحاوي و سطحاً في المحوي التحيز فلا جرم يلزم أن يكون للتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذي سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوي ذلك الحاوي أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كما في تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقنصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح ما يشغله) فيه إشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح ترفيقاً على مذهب المتكلمين (وقال الكنتل) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتكلمين مماثلة به

حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهما وفرضافيه كاف في الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو مجرد الكشف عن ماهية الحيز والإشارة الى ان شغل الجسم اياه وتفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من التقييد خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وقد الذي يشغله الجسم

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للتحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه فقيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله ويشغله فيه ابعاده بوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا ينبغي أن ترتب الارادات يستدعي جعل هذا الاراد ثالثاً وجعل الاراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) نبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عنه فاللائق أن يحمل على المحدث ما يمتنه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون اولي (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه ومنها في العالم مطلقاً وذكر سبغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبراً وبين كونه نعتاً والعالم لا يصلح لكونه نعتاً وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبئها على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله فقيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر كما ذكره الآله خضع المسائل بها وذلك كاف في التوجيه كما لا ينبغي (قوله ولا ينبغي ان ترتب الارادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام مبني على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الاراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الاراد كالارادتين الاولين متعلق بالصغرى (قوله وكأنه لذلك فسر الشارح) والوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون محمولا (قوله تنبئها على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعالم وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المتقضي لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهى وإشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير تمامه) إشارة الى منع الدليل كما سيأتي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم النامخ (قوله ولا يحتاج الى قيد شيء) ترمض على البحر آبادي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبيه) هذا أيضا ترمض بالبحر آبادي فانه أرجح الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو إشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى قيد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا يقع كون المراد بالشيء الموجود هنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا أثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرها ههنا لتوضيح والكشف على اتساعهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى قيد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتعطف ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبيه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص والذات الثانية المساهبة فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولنا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالف الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يشصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان هذا * أقول كآهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو المساهبة العارية في حجب ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي إمكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لتغيره فيكون ممكناً وحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلاً في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلاً في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علماً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح

يكون وجوده عين ذاته
وحيث لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازماً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي إمكانه) أي إمكان ذاته تعالى وإمكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالكان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينه لذات المحدث كون مقتضى عينه لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضاً الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالتشعري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لتغيره لا ما يكون عينية الوجود له لتغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله قدبر (قوله ولانه لا يصلح علماً) عطف على قوله لانه لو كان داخلاً في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلاً في العالم لزم أن يصلح علماً على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علماً بوجوده حجباً له حينئذ يلزم ان يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتبدل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله لا يوجب خبر ان) ولي الدين)

(قوله لان المقروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا في ما ذكره (١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لا في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائزا لوجوده كان داخل في العالم فلا يجوز ان لا يكون حادثا اذ كل ما هو جائز الوجود فهو حادث بناء على ما قرر عندهم من ان كل ممكن يحدث كما قال القزويني نعم يرد انه لا يفيد الالتزام اذ القلابفة يجوزون ان يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم ينكر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان المدعي هو كون القات المحدث للعالم واجبا لوجوده بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا لوجود الخ لكن مع كونه بيذا غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال ان يكون المحدث للعالم غير القات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الاراد ان كل شخص داخل في الكل الافراى اذ يصدق عليه انه بما (١٣٥) يصاح علما على وجود المبدل مع ان

العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم حينئذ لا يصلح ان يقال ان العالم اسم لجميع ما يصاح علما بمعنى الكل الافراى ويمكن ان يقال المراد انه اسم لجميع ما يصاح علما من اجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو الكل الجموعى (قوله فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى خلاف المقروض لان المقروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا لوجوده لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله بما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قبل انه لا بضرا لان فيه تسليا للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع يستد ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافراى فع انه مطلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخل فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخل في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جهة جميع ما يصاح علما على وجود المبدل مع انها لم تدخل في العالم هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى ان يقول فهو بعض من افراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا عذر في كونه واحدا فان قوله العالم اسم لجميع الى آخرة ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للجموع امتنع ان يدخل فيه محدثه والالزم ان يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل الملاوة) يعنى الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائزا لوجوده كما يستدعيه قوله والفرق ان هذا استدلال الى آخرة والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق ان هذا استدلال بالحادث الى آخرة) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخبالي وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جهة العالم والثاني بنفي كونه من جهة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول بعم

(١) في توجيه الايمان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر إشارة إلى قوة دليل التكلم وإلى أن دليل الحكم قريب إليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكسبي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار إليه الفارح في أول البحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني أن القرب وإن كان نسبة بين شيئين إلا أن الظاهر أن يسند إلى ما هو المتأخر منهما ويذكر للتقدم بعده والشارح عكس الأمر فإن ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالأول أسبق من الثاني وفيه نظر فإن صاحب المواظف جعل الاستدلال الأول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك أنه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريباً منه) فيه أنه إنما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله إذ لا قرب بين العلوة وما يقال بل جهة القرب أن مقدم كل من شرطتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدأ في التالي أو أن دخوله في التالي في كل منهما يقتضي استثناء المبدئية أو أن كلا منهما يقتضي أن يكون المبدأ مبدأ للأشياء بأسرها كما قال (طورسون زاده) أو أنه لم يؤخذ بإطلاق الدور والتسلسل مقدمة في شيء منها كما قال (حيدر) (قوله إذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشبهة الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فإنه إذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) تالياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قبل الدور يستلزم التسلسل حتى أنه ربما يكتفي في

على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن ما يقال أسبق لأنه من الحكم السابق على التكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وإن ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريباً منه وأعلم أن كون محدثاً أو ممكن من جهة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى أن علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير انتقار إلى إبطال التسلسل) فيه أن هذا دليل على وجود الصانع من غير انتقار إلى إبطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيء بالانتقار إلى إبطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجوب أحدهما أن الدور يستلزم التسلسل إذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا إلى نهاية إذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه نفس الشيء من حيث أنه موقوف غيره من حيث أنه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعظم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بتوضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع إليه على أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لا حاجة إلى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه أنه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية بمجرد أن نفس الشيء غيره بالحقيقة المذكورة

(وليس)

بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الأمر أيضاً وهي أن نفس الشيء

ليست إلا الشيء حتى يلزم أن يتوقف نفس الشيء أيضاً على ما هو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه أن السيد السند إنما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من زيف دليل الشيء زيف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشبهة كما قلناه (قوله بتوضيحه) حيث قال وبيان استلزامه أياه أن نقول إذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك أن الموقوف غير الموقوف عليه نفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الأول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي أن نفس (أ) ليست إلا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتوهم أن لما مر ثم نقول إن نفس نفس (أ) ليست إلا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا المسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حاشي الدور وفيه بحث لأن قولنا الموقوف عليه ينافي الموقوف وإن كان صادقا في نفس الأمر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد إبطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً إن سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك أنه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) متباينة لـ (أ) فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست إلا (أ) انتهى

(قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحنى الخيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحنى الخيالي (ولي الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الأعم مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبيين أنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الأول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبيين غير متين كما لا يخفى (قوله يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد إلا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لأن ما أجمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحنى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تثبت بطلان التسلسل فراد القائل إما التمرض على الشارح أقصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الإشارة إلى توجيه عدم تمرض الشارح لإبطال الدور بأنه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتمرض الشارح لإبطال الدور

لظهور بطلانه حتى ذهب
الامام الرازي إلى بداهة
امتناعه كما في شرح
المواقف على أن إجراء
الدليل المذكور على
ما قرره القائل بتوقف
على إبطال توقف الشيء
على نفسه فأن سلم
بطلانه لم يبق حاجة إلى

وليس باطلا وثانيهما أن ذكر التسلسل ذكر للدور لا سيما يذكر أن معافا كتنفى بالدكر عن هذا تبين
أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً فمن
قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فمكة إما نفسه
وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد إلا تفصيل ما أجمله
الشارح (قوله وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه أن نبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك
الخارج لا بد وأن يكون علة البعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا
ودخول ما قرره خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالنكس هذا أقول فرق بين نبوت الواجب ووجود
الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها
ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك إنما

(م - ١٨ حواشي المقابذ ثاني) (عمام) إجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة
في إجرائه كما قال (ملازاده علي الخيالي) فتدبر (قوله فرق بين نبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هنا في
الثاني دون الأول والایراد بالأول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم نبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على
أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضاً به إذا الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن
يكون صانعا فالإيراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت
لافتقار الدليل إلى إبطال التسلسل على وجه يكون إبطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على ما يستفاد من تقريره أن حاصل
الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الأول فلما ذكره
الشارح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما
الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ علة
(١) (قوله حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الأول فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء
من أجزائه واجب الوجود أما الأول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم
الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثا البعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالإيجاب) الأول للتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة. (ولي الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة والا لزم توارد عتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فيثبت يلزم انقطاع السلسلة فثبت أن مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى أن الدليل بهذا التقرير يقتضي إبطال التسلسل ويكون إبطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول الغائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما ييسر لي في هذا المقام تأمل بالجد والسبي التام (قوله وبعض هذه الأمور) لعله أراد به الوحدة لما سيجي منه من أن توحيد الراجب مما لا يوجبه أمر قطعي إنما يوجبه اعتبار لاحق والأولى واستعرف ما به (قوله لأن علة الجميع ليست إلا علة الأجزاء) أن أريد أن علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وأن أريد أن علة جميع الأجزاء مع كونه هذياناً لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل إذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لا محتاجة إلى علة إذ لا يحتاج حينئذ إلى علة غير علل الأجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو أن لا نسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات

الآحاد المعلقة كل منها بعلته وقولكم أنها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى وهذا كالمشقة من الرجال لا تقتصر إلى غير علل الآحاد وإنما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعله) يعني أن استحالة كون الشيء بعلته أيضاً يطل كونه نفس السلسلة وكونها أيضاً لانه إذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لأن علة الجميع ليست إلا علة الأجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعله لانه إذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعله وإذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لأن علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي أجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه إذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لاستحالة (قوله فتكون واجبة فتقطع السلسلة) وذلك لأن الواجب

الشيء علة لعله أيضاً يطل كونه العلة نفس السلسلة وكونها (انما)

بعضها أما الثاني قلانه إذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من أن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض وإذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الأول قلانه إذا كانت العلة نفسها كانت علة لنفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعلها التي هي أجزاؤها فان أجزاها الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض أن علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن توارد عتان مستقلتان على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاها السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفاً والمفروض أن له في السلسلة علة فيلزم التوارد (قوله لانه إذا كان المجموع الخ) تعطيل لمقوله وبطلان التسلسل يعني أنه إذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لا من أن علة الجميع علة لكل بعض وإذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض يلزم أن تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العتين تأمل (كفوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم اتفاقاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما أن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وتأتيها أن المفروض أن كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزاء كذا في شرح المقاصد (قوله لأنه لا يجوز الخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة واستناعها لا على بطلان الاحتياج إلى علة والتالي هو الاحتياج إلى علة لا العلة نفسها اللهم إلا أن يقال إذا بطلت العلة المحتاج إليها لزم بطلان الاحتياج إليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العتبتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة إذ لا يخفى أن ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد مما وانما يوجب أحدهما فالخذور أحد الأمرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص

للقاعدة العقلية وذلك لما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجيب عنه بأن المراد يكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لأنه بینه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة إلى الأدلة) فيه نظر لجواز أن يكون المشهور من الأدلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو الممددة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وإن كان عام

أما يكون علة للجميع إذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الإقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشي من الأجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لاستناع اجتماع السلتين إذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى أنه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول إقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما أن الواجب يوجب إقطاع سلسلة البطل ويمكن إبطال التسلسل بأنه لو كان التسلسل لا محتاج السلسلة إلى علة والتالي باطل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لأن علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العتبتين * فإن فات هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فإن الجميع محتاج لا مكانه إلى علة مع أن علة ليست الأجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج إلى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه محتاج إلى علة * هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الأدلة) الظاهر ومن مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة إلى الأدلة وهذا الدليل هو الممددة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جناب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن فرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطة الوجود عند التكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعمال والمعلولات أو وضي كالآبعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لأن المتعلقة بالآبدان متناهية لتأخر الآبدان إذ لو لم تنها لزم عدم تناهي الآبعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعبدين غير متساويين وفي إبطال

الورود إلا أنه غير تام إذ يمكن أن يختار الشق الثاني ويجمع لزوم التام لجواز أن تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن أن يختار الشق الأول ويجمع لزوم تساوي الجزئين فإن وقوع كل جزء بأزاء كل جزء في الجزئين كما يكون لتساوي يمكن أن يكون لعدم التام والتام يسمى مجرد ذلك تساوي فلا نعلم استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتحويل على الدليل السابق وإن كان مختصاً بجناب السلسل فتأمل (قوله عدم تناهي الآبعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم أن الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالأولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فلي هذا لو أسقط الأخير فما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو أن فرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كلاً لا يخفى (قوله من حيث أنه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قاله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله قائل قائل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي للدين)

في تطبيق بـدين مع ان البرهان يجري في ابطال بـدين غير متاهين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلوم كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بـدين غير متاهين وهو ان يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انهما (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر الا في الأمور المترتبة وانما نفي الظهور لا الصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الأمور الغير المترتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المترتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها ان نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لنهاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الأمور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

حكم العقل بأنه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل

{ العبر }

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما ينشأ من الزمان انتهى (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لا معنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علما وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه. فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الأمور المتعاقبة وفي الأمور الغير المترتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الأول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لا يخفى في أن مراتب الاعداد من الأمور المترتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تمام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه ما لا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالأمور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالتعكيرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (وفي الذين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بمنتهى ذاتي وشبهة الاستماع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم بالتفصيلي ان كان التعلق تدريجياً زمانياً كتعلق علمنا بالاعداد وانما اذا كان ذاتياً غير زمانياً فلا يمنع له عنه وتعلق علمه تعالى بدفعي غير زمانياً ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المقول لابد ان يكون متبذراً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد اجاب عنه صاحب المواقف بان المقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعلقه بغيره وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لا يجب ان يكون متناهي وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وايضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة عما لا مجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهي فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفعله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وهذا اندفع ما ذكره الامام) ما ذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلل محال بالمراتب العالية الغير المتناهية الموجودة دفعة المراتب بالحاصل عند علمه تعالى بشيء تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جهة القوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم كونه عالماً فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصله بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزهاً عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء ويكون عالماً وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولهم التسلل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كاذب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وانت خير بأنه لا تدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من جهة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبيق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه يقتضي ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الا أن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيلي الوارد على المقسمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى ما لا يوجد في الثانية فنقطة الثانية وتناهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

(١) سجا قلى زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الأولى بمتاه (قوله قبل الخ) قائله المجنى الخيالي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه أفيد وأوفق لحاظ ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والوجه) أي مما ذكره لأنه موافق لتقرير برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كالإيجني (قوله أما في المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه أن عدم متاهيه ليس بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولا يخرج من هذا غلط واستدلالة بقوله لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فإنه لا يثبت ما ادعاه بل يثبت تقيضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كقدوراته تعالى فعدم متاهيهما ليس إلا بمعنى أنهما لا تنبها إلى حد لا يتصور فبقته حد آخر لا يعني أن مالا نهاية له منها داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر إذ منها ماهو المبدوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني أن الواجب على الشارح أن يقول يعني أن خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٣) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله الحدث للعالم (قوله ولقد أشار

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بمتاه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم متاهيهما مع انهم ذهبوا إلى لا متاهيهما وما ذكره من أنه لا يعني أن مالا نهاية له يدخل في الوجود إنما يظهر في المقصور أما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التماهي باعتبار العلوم فيه أن العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في اضافته إلى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الأنسب يعني أن محدث العالم واحد * فإن قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف الحدث للعالم الواجب خالق العالم لأن أسماء الله تعالى توقفية ولم يرد في الشرع اسم الحدث والصانع * قلت هذا من إطلاق اللفظ على أعم من الله لأن المقام مقام إثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت لا يكون إطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في إطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح إلى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عتيقة كلامية نستدعي كلاماً تاماً لإفادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكماً واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة) قيل أشار إلى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لا تكون اسماً جزئياً

الخ) أي بقوله أن صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الأول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم الحدث للعالم الأعلى الخ كالأيجني فأمل (قوله لأن كلامها) ولأن كلامها لم يعلم بعد وقد قالوا الأوصاف قبل العلم بها

(حقيقي)

أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) القائل

هو الخيالي أقول والأولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة إلى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مما فرده واحد إلا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة إلى التكرار هنا (قال فراء كمال) أراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجوب أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزوم أن تكون الأعداد متاهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متاهية للتطبيق بين السكبر وبين الباقي منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متاهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات وأخرى من الدورات التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وتناهيها نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم إقطاعها بأن الحاصل من ضعف واحد مراراً غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لا تناهي المقدورات عنداً ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله مذكوره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكام الخ . (ولي الدين)

إليه أيضاً مشهوراً (قوله ما أشار إليه بقوله لا يقال) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطوياً للضرورة المذكورة في الآية الكريمة (قوله لأنه يتجه عليه مذكوره) الظاهر أنه أراد بما ذكره مذكوره الشارح بقوله وبما ذكرنا يتدفع ما يقال الخ من المتنوع الثلاثة وفيه أن الشارح قد ادعى أن تلك المتنوع تمدف بما ذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجباً لعدم رضائه اللهم إلا أن يقال أراد أنه يتجه أولاً وإن اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ما سيذكره الشارح بقوله واعلم أن قوله تعالى ويؤيده أن الحنفي يقول عند ذلك القول هذا إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمتع غير مرضي وذلك أن يجعل الاستناد إلى المشهور إشارة إلى أن لهم براهين أخرى غير مشهورة كما أشار إليه في شرح المقاصد (قوله لأن ظاهر النظم لا يطابقه) فإن ظاهره أن التمدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاً له (قوله توجيه الآية على خلاف المشهور) فإن الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية . (قوله أي تقرير البرهان المشار إليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمتع المشار إليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره أنه لو أمكن المان الخ . وجعل الاستناد إلى المشهور تنبيهاً على أنه غير مرضي عنده لما به يتجه عليه (١٤٤) مذكوره وقد عرفت مانبه وذلك أن يجعل المراد ببرهان التمتع المشار إليه

ما أشار إليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باستناده إلى المشهور على أنه غير مرضي لأنه يتجه عليه الخ بناء على أن المشهور عندهم ذلك والاستناد إلى المشهور تنبيهاً على أنه غير مرضي لأنه يتجه عليه مذكوره بقوله لا يقال قول والضمير في قوله وتقريره راجعاً إلى برهان التمتع في ضمن قوله برهان التمتع المشار إليه بأن يكون ذلك

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يتدفع ما يقال الخ (قوله لما عرفت) من أنه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم إرادته) الضمير لأحدهما أي ويريد الآخر عدم إرادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فإن تلك الإرادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلق الإرادتين) يعني أن الكلام على حذف المضاف لأن الكلام في تعلق الإرادة لافي الإرادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالضرورة عن اللازم فإن عدم التمتع بين الإرادتين يستلزم عدم التمتع بين تعلقيهما فالمنع لا تضاد بين التعلقين إذ لا تضاد بين الإرادتين (قوله فانهما) دليل للنفي في قوله إذ لا تضاد (قوله) لأن التعلق مفهوم نبوي (يعني أن الفرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم أن اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمراً ممكنًا في نفسه لجواز التاني بينهما وهذا التوهم يتدفع بنفي التاني بينهما إلا أن التاني بينهما على تقدير تحققه لا يكون إلا بالتضاد لأن التعلق مفهوم نبوي فلو تاني التعلقان يكون التاني بين المفهومين النبويين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر وإذا كان التاني بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي وفيه نظر إذ التاني بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وإن كانا في محلين مختلفين لا يكون ذلك التاني تضاداً اصطلاحياً (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد جلياً لمادة الشبهة (كنوى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الأول مفعول الفعل والتاني مفعول المصدر (منه)

(٢) إذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخبالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجال الذي هو عبارة عما يقال ان أحدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولى الدين)

(قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي لا تدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى ينوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً مؤكداً في نفسه (قوله لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً مؤكداً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بنوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لا شك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن ينوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحى فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج الى نفيه بل يجوز أن ينوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سالكاً من المنع حتى التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحجية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح موقوف لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لا ينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لا بالنفي من أقسام التنازل

لكون التعلق مفهوماً
شيوياً فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا ينحصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلونافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سباني مما يقال وان التفصيل ليس كالأجل واعلم ان المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسي في العرف عجزاً والمعجز عن الممكن لاقتضاء اتفاق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بقلته

(م — ١٩ حواشي المفاهيم ثانياً) (عمام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق التردد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لا يضر الشارح في شيء اذ لا يراحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كالأجل الخي قلنا أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بانه كونه مناقشة في المبارزة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لازم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما فمما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معاً وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قبل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مراد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا يريد لعدمه لكن لزوم عدمه من ثبوت ضده فإذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم عدمه فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام ههنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم المعجز عند التمانع ولا شك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كنفوي)

(١) نعم اذا أجرى إقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زبد اذا كانت مراد الواجب ووجدت ارادته فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزاً وانه صاناً يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحنى الخيالى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفى القبر (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لإرادته أى لإرادة ذلك القادر ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا أقول هنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم المعجز بالسند والتدوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه إشارة الى منشأ غلط المسالغ أو يقال لعله قد اطلع المحنى على أن بعضهم نور المتع المذكور بعدم كون المعجز نقصاً اذا امتنع لإرادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتدوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علة التامة كما ذكره المحنى الخيالى لكان أولى وأنتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السالكونى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جازي هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولانه يستلزم المحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعنى (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدوره تعالى

فحينئذ ما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعنى وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وأنه محال أولاً يحصل أحدهما فلا يتحلى ما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المانع للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

على الغير ودفعه مقتضى إرادة الغير أما بنفيه أولنى إرادته وبهذا اندفع منع لزوم المعجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق إرادة غيره عدمه ليس عجراً ونقصاً لانه بإرادة الغير عدمه استحالة مراده فيبقى مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجراً بخلاف ما اذا امتنع لإرادته ضده لان ذلك المعجز ليس نقصاً بل لا يسي عجراً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضى لذاته والالكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فإن تحقق عدمه والوجود اجتماع التقيضين وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المدلول عن علة التامة لانها هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقصاً غير واضح لان الجازي في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شتى التردد فيه المعجز أو تخلف المدلول عن علة التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شتى التردد فيه المعجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع إرادتهما على حركة زيد فان وجدت إرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول

(واحد)

المعلول عن علة التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

مقتضى لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لمسبق من الشارح من أن الصادر بالنقص والاختيار يكون حادثة بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) أعنى قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة منحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وأما التاير في بيان بعض المقدمات وذلك كافى في صحة النقض أو انى أنه محتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شتى التردد) الظاهر بل لازم أحد شتى التردد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع إرادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع وحينئذ اما أن يحصل الأمران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع للضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجازي في الصفات هو هذا الدليل بعينه بأن يقال لو أمكنت الإرادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمنع بأن يكون تعلق الإرادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها قائماً أن يحصل الأمران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع للتقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتاير ليس إلا في بيان بعض المقدمات (منه)

بإطلاق أما الأول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولأن المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كافي شرح المقاصد وأما الثاني فلأنه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالهما المتأني للالوهية وان وجدت بإرادة كل منهما لزوم اجتماع قائلين مستقلين على معلول واحد وذلك بإطل كايين في موضعه وان وجدت بإرادة أحدهما لزوم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد لزوم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن نسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحتى عدل عنه الى لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أحجب عنه بان أحكام القدرة في الين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يشوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المملولات اليهما سواء لان مقتضى العملية ذاتهما وللمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا ولكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعني قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة (٢) السكامة ومنافض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء نعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصاناً وان الممكن الداخلة تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقصوم غير

واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا يخص خارج عن القوانين العقلية بالسكامة كما هو المصطور في الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية

واحد وان وجد بأحدى الارادتين لزوم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله الجميع ما سواه لو لم يكن واحداً والافهوا له للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إلهاً للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلاق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأل الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج يتأني للالوهية وفيه بحث لان المتأني لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في إيجادها وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية والقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه المتأني فالتأني له ونحوه ضد لا عن شيء ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجتهاد جسم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا ينفع على ما نقوله فان ما نقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيد تعالى أدلة عشرة الساب منها انه لو تعدد الاله فبانه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الاثنية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتى يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله يتأني للالوهية) الظاهر يتأني الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أي احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الى موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في إيجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج في الإيجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما نقوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللزوم هو الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة الباطل أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في إرادتهم خلاف ما أراد الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظاهر وافادتها والتأويل في مثله مذکور فذكر (ولى الدين)

لها هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الخيال بان الاحتياج مطلقا قصر يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع يستفد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال وبمعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى إماما قال (السالكوتي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام هنا في الدليل العقلي والاجماع من الأدلة الثقلية فلا يجوز الاستئانة منه هنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جمل الخ) هذا مبنى على جمل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعنى الایمان والتلويح أى المومني اليه بقوله تعالى ووجه الایمان هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (للبردى وغيره) فلا وجه لجمل قوله واعلم

لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله المستلزم للمحال اما صفة للذات أو الامكان فيكون محالا *) أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن وبدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جمل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الآية * فان قلت لم وجب الأمران * قلت لعلنا ان الرعية تفقد بتدبير المملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فالتكلمين فيها مجاول وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا وللهدى به مهديا مثابا وهو انها ليان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لقدست السماء والارض بثؤم الشرك وانما بقي السموات والارض بركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالمعلم بوجوده الحيل الذي كان أسس فلم جمعت الحجة اناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال للمثاني لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين تماما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه إله عما يصفون) قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا تفرد كل واحد من الآلهة بمخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتهم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولقلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا بمالكهم مستبازة وهم متغالبون وحين لم تروا أنرا للتنايز في الممالك والتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم

ان قوله الخ اشارة الى أن جمل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أى كون الآية الكريمة حجة اناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشف فان قول الكشف قلت لعلنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الآية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لدلول الآية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمة وجوب الأمرين وهذا ليس الا ببيان لمة وجوب الأمر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى (قوله لو كان في السموات

والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كليهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لقدست السموات والارض بثؤم شرك أهلها وانما بقي السموات بركة خلو السموات عن الشرك وان لم يخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشى القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستقيدة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يجيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انشئي (قوله فافادته) أى لقادة العاديات اليقين فالضمير تليقين والمصدر مضاف الى انفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما اشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلنا ان الرعية تفقد بتدبير المملكين الخ (كنفوي)

هذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى

(قوله فلا يرد أن ما سبق
الحج) هذا رد على المحشي
الحجالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله ويتجه
أيضاً الحج) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الحج (قوله بما مضى)
أي في قوله وإن أريد إمكان
الفساد حيث قال يمكن
إرادة إمكان الفساد
الحج وأنت خير بان هذا
التسكن وما مضى من كلام
المحشي الحجالي في الحاشية
وحاشيته وتقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
فيل يمكن الحج) قائله المحشي
الحجالي (قوله وقيل الحج)
قائله المحشي الحجالي
(ولي الدين)

(قوله نتجه عابه (١) ما ذكر
بعبه) أي ما ذكر في
ابطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فإن
أحد شتى التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال نتجه عليه
ما ذكره بيته على أنه لا يندفع
بما ذكره الإبراد المذكور
كما لا يخفى
(كفوي)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لآه أن أريد الحج وقصر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون
العدم الطاري لان التمانع والتعالب في المادة لا يقضي الى الانعدام بالسكينة بل يقضي الى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشترك لهذا الشق في وجه البطلان
فلما لم يتعرض له (قوله وإن أريد إمكان الفساد الحج) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما
الحفظ عنه والاعجز مرید الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح
لا إمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما واللام يكونا إلهين وقوله
فلا دليل على انتفاء منع لبطلان التالي * فإن قلت المنع طلب الدليل لانتفيه * قلت المقام مقام المنع
فتن الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل
الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلاً على إمكان الفساد امكانها (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الحج) يمكن له تقرير أن أحدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الصنع
فلا يتحقق مصنع ودفعه حيث بان إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وتانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحيث دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في حجة حمل
القرآن عليه لانه اعل من أن يشتمل على دعوي ممنوعة لا يمكن دفع منها وان لم يكن المنع مضراً
(قوله على انه يرد منع الملازمة الحج) حاصل الملاوة ان هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بينه
فلا يرد أن ما سبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى ليراده بعينه في الملاوة ولا يحتاج الى أن ايجاب
عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والملاوة جواب مبني على
تحمله على أي معنى شئت ويتجه أيضاً انه اذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً فقد
ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعاً الى عدم مصنع ثم التوصل به الى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع الملاوة باختيار الشق الثاني
قبل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان إمكان التمانع لازم لمجموع الامر من التعدد
وامكان شيء من الاشياء قاذاً فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لان انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجباً (قوله فان قيل مقتضى
كلمة لو الحج) يريد ان نظم الآية ليس استدلالات حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي
فالباحث السابقة بمنزل عن التحصيل وحيث حصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يشك عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل حصل السؤال ان الآية لا تعدل الاعلى انتفاء الآلة في الازمنة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقاً في الجواب بان الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقاً اذا الحاد لا يصلح الما ولا يخفى
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل (قوله فلا يخفى الا الدلالة على ان الحج)

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع لبطلان الملازمة على تقدير (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً متابراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء بوجوب وجود موجودات مستتية عن الواجب لذاته لان علته الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان المحجوز هو الحدوث الى القول بان المحجوز هو الامكان وقوله وأما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى إنما المستحيل وجود الذوات القديمة أو إنما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله نصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التليس خوفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقاتل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التليس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جمل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده بوجوب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم بوجوب احتياجه العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام إيجاز أي استدلو على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فأنهم زعموا أنه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خصه قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورد الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً فخر بان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عنه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجوز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والملم باقتضاء اللفظ زيادة مبدئ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على الحنفي الحبالى (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه أنه ان أراد ان صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين ياباه بيانه المفهومين المتباينين وان أراد أنه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي غرض القائل وهو الحنفي الحبالى (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فإنه مناف للتوحيد الذي هو أصل الإيمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا يتناقض إلا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس بما يشوق عليه الإيمان فلا صعوبة فيه إلا لزوم مخالفتهم فالإلتجاء في دفعه إلى القول بالوجوب لذاته كالإلتجاء من السحاب إلى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله وأقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فإن زعموا أنيب بهذا المعنى وكأنه جراً للقاتل بتعدد الواجب لذاته توهم أن المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب بآليات ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسبباً لهذا زيادة تحقيق بمعنى به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الأسماء مع أنه يتكفل بمعرفة آليات مبادي هذه الأسماء فيها بعد ولم يكنف به لأن الدليل على ثبوت الصفات إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداحة أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحلي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عدد الصفات على طبق آليات الصفات في كتب الفقه حيث آخر فيها آليات الحياة عن آلياتها بالداعي أن الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة أن من يكون عالماً قادراً يكون حياً لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مبادئها فيما بعد يفني عن تعريفها لم يعكس مع أن تقدم ذكرها يدعو إليه لأن تعريفها لا يفني عن تعريف مبادئها لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه إذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب انحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لأن بديهية العقل جازمة الخ) توقفت في شهادة العقل بنبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بأن الأفعال المتتفة المتلفة بالبصرات واجابة الادعية واظهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا إشارة إلى ما ذكره من قوله وأنما الكلام في النسايي بحسب الصدق إلى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات يتناقض قولهم بأن كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فإن بعضهم على أن القديم أعم فهما لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب الترتيب قرره كمال وقوله فإن القول بتعدد الواجب الخ يعني أن قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وإن قلنا بإمكان الصفات فلذا صار مبهما اللهم الآن يقال إن صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لأن ذات الصفات هي ذات الموصوف فالله تعالى واجبة لذاتها المتضمنة لها وهذا لا يتناقض التوحيد كما زعمه الشارح لأنه ليس قولاً بوجوب الذات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير متفككة عنها ولا محذوفه بارتق وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كل الدين (منه)

(قوله ولم يكنف به) أي
بآليات المبادئ (قوله
لداعي أن الدليل) متعلق
بقوله آخر فيها (قوله
لضرورة أن من يكون الخ)
تعليل لقوله أن الدليل
(قوله لأن العلم الخ) تعليل
لقوله وقدم الحلي (قوله
ولم يعرف) أي لم يعرف
الشارح

(قوله)

(قوله ومنع بان الهواء) أى ومنع عدم جواز خلو الشئ عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعشى ضدان لها وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لها وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والسدة في آياته الاجماع فيعمل عليه في هذه المسئلة ابتداء هكذا في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سمياً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الصمم والعشى ضدان لها وأن من يصح اتصافه بصفة لا يتخلو عنها أو عن اضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة الجمع والبصر والاضمح في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا يخفى في ان المتصف بهذه الصفات أكمل من لا يتصف بها فلولا يتصف للبارى تعالى بهالزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعاً ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المنتقدة حجة الى الادلة السمعية والاختفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سمياً بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يرى حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التحكك به ويسائر الادلة السمعية لسكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حياً سمياً بصيراً انتهى (قوله بأنه ثابت بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والفرض من تكبير وجود الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والادعان ربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمان ببعض الوجوه دون

البعض أو باجماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاً وأورده

(م - ٢٠ حواشي المقابله ثانياً) (عمام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهانه على الرسالة لما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت النبي والعلم ببقوته انتهى ولما ذكره سعدى جلبي عند قوله تعالى قل آيا يوحى اليّ أم اهل الحكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعتبار جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانها يتدفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولوجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لا يخفى في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كالمصدق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شئ منها كما لا يخفى على من تدبر (كجوي)

(١) قوله لانها يتدفعان بأن يقال الخ وجه الانتدفاع انه يبدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضاً مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتنافي للوجوب كما لا يخفى وأيضاً بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذارد على المحتش الخيالي (قوله الآن يقال الخ) ويمكن أن يقال أن المراد (١) بالزمان الثاني غير الأول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المعقول الثاني أنه غير المعقول الأول فيشمل الثالث والزابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظاره) عطف على قوله أنه ليس بمرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لأن قيام المرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أي الدليل على أن المرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعة في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لأن قيام المرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا ثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لأن قيام المرض الخ فإنه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعة في التحيز (قوله أنه زائد عليه في الوجود) فيه أنه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود

الشرع بالإلهام فلا يتوقف على الكلام لأن نبوت شرع نينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لأنه مستند إلى القرآن (قوله ليس بمرض) لما فيه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت إليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم أنه ليس بمرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لأنه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب أن الواجب ليس بمرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لأن الواجب يقوم بذاته والمرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي المرضية طريقاً بعيداً مع أن هناك طريقاً أقصر منها ما ذكره في شرح للمواقف إن العرض يحتاج إلى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها أن العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعاً فيه إلا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها أن العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله أن كان واجباً تعدد الواجب لذاته وإن كان حادثاً يكون أولى بالحدوث ولا يخفى أن الأولى بنفي المرضية عنه صفاته لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتج إلى نفي كونه عرضاً لإيهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عمرضته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن المرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جهة العالم فلم يصح محذوراً للعالم (قوله ولأنه يتمتع بقاؤه الخ) تحريراً للدليل الواجب باق والمرض ليس باقياً فالواجب ليس بمرض والدليل على أن المرض ليس باقياً أنه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للأسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه أن هذا الدليل مبني على أن الخ أما الملازمة فبنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فبني على أن القيام معناه التبعة في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من اللقمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده أنه زائد عليه في الوجود لاني مجرد المفهوم والا فاذ كره من الحق لا يفيده نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل إلى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على النسخ شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوائع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث حقارة وجوده لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يقتل إلا بالنسبة إلى الزمان الثاني وفي للمواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض ببقاء الواجب وأنه لا يكتفي فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول الآن يقال مراده بالزمان الأول زمان الحدوث

لوجود بل المراد أن ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اعتبارياً كالوجود فلا تجار على القائل وهو المحتش الخيالي (كفوي)

(٢) هذا غلط فاشي من عدم فهم المقام فان الكلام في أنه لا يكتفي فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني لأنه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الأول (منه)

(قوله وبهذا هيئت الخ) هنا رد على المخني الخيالي (ولي الدين)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كلما أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالأطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى . غير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منمكن اللهم إلا أن يقال أريد بالأطراد هنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) . (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في درحة العقائد المضدية ومنهم من نثر باللكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله جز لا كالأجسام ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيائها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا ينبغي إلا اسم الجسم وهو لا

لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمة انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) ليكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لإيراد مذهب الحكم في كتاب معول على مذهب المتكلم مع ترك مذهب (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الأعم من اصطلاح المتكلم والحكم (قوله فتأمل) وسيجيء تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتموت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام المرض كما يشهد به بسببه العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام المرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تغير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التغير لقيام المرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعبه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا قبل للاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم قال كراية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقبل من لحم ودم وقيل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح بحملا لهذا التفصيل بيد كل البعد على انه لا يصح بحملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه فيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والالزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزء لا يجزأ والا لكان في غاية الحفارة يرده أن الصغر انما يوجب الحفارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الى بيان مقدمتين أحدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تبين المقدمتين كاللا يخفى (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزءا له بالفعل أولا خيئذ يتم الدليل وان كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هنا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واخدا ما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجبا (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كقوي)

(قوله أن لا يكون من قيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع القيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر
ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من القسم لانه عبارة عن ضم قيود ميبينة أو مخالفة الى انقسام والظاهر منه عدم وضع القيد موضع
القيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لا يوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) امل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل
يلزم تكون كلة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لا خيل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير
الراجع الى كلة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فيحتاج الى التقدير حينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولي الدين)
(قوله يعني ان المنع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله قاله معنيين) حمل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة
معنيين أحدهما للوجود
لا في الوجود أعم من أن
يكون ذلك الموجود ممكناً
أو واجباً وسواء كان
الوجود زائداً أولاً
وثانيتها الماهية الممكنة
التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع وجعل
قوله لكنهم جعلوه الخ
استدلالاً على هذا المعنى
الثاني وأنت خبير بأن
هذا التوجيه بمراحل عن
عبارة الشارح بل معنى
كلامه أن الجوهر عندهم
معنى واحد وهو الماهية
الممكنة الخ الا أنهم قد
يمربون عن هذا المعنى
بالوجود الذي لا في موضوع
ومرادهم الماهية الممكنة
أما لو كان الصغير من صفه مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة
فلاهم وإن جعلوه اسماً للوجود لا في موضوع الخ) يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون
معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع مجرداً كان
أو متجزئاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تفسيرهم الممكن الى الجوهر
أن لا يكون من قيل وضع القيد موضع القيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت
كانت لا في موضوع قوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه
لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يقيد أن الجوهر اسم لم يزد وجوده على
ماهية فدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية
ووجود (قوله وأما اذا أريد بها القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان وإلى معنى ثالث للجسم
والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا في موضوع لا يمتنع ثبوتها
له تعالى وإلى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم
من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والتصاري لكن لا ينبغي الا كنفاء في
التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتجزئ والمركب والممكن ليكون
قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى التركيب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما
سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن التركيب لانه أظهر أفراد فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لا ينبغي ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه
أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله فلما بالاجماع) أقول كلة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا
لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب
بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب
مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال
ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم
معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من

(وجوه)

الخ بقربته أنهم جعلوه من أقسام الممكن وبدل على هذا المعنى
ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الامراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لثاته
فهو الواجب والاقالمكن والممكن ان استثنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافترض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف
الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا كذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في
موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لا في موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره
عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفوى)

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الموضوع للذات الشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم أو بالتغير ولا شك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوي) أى وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا سلم التساوي بينهما وبين الله فانها أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكنى بمجرد

التصادق) بين المترادفين حتى يكون الإعم مرادفاً للاخص وان كان هذا توهماً بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفاً للثلاثة لتحقق بمجرد التصادق وهنا أيضاً فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) بمعنى انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أهم من بعض بعضها مرادفاً لبعض بل لازماً فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفاً وفي بعض النسخ الخ (قوله لا وجه له) فمما لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أهم من الواجب وان سلم التساوي فيها أهم من الله تعالى وان اكنى بمجرد التصادق حتى يكون الإعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والتقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المسمى بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما شهده اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذي صورة يشعر بأنه جنسه صفة نسبة كالتامر واللابس واللابس لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة قاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائر أن نجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب وحصله ان ثبوت الصورة خاصة للجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها قاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتنر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فتقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فن قيل المندراشد من الجرم * بفي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لأنها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للباطن (قوله ولا مديد) لا يخفى انه تكرار صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل النفي والنشر

الشرعي بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشيء موها للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أي لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف والمزوم (قوله يشعر بأنه جملة صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى ان صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله قلنا قد تحيى لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أي صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح لا زنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا بيان في ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبا عند قوله تعالى من المعصرات ماء نجابا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ربح شبر سحابا ذا رعد وريح (كنفوى)

(قوله مراد من قال الخ) قائله الخنثي الخيالي (ذلي الدين)

(قوله يزول الى واحد) فان (١٥٨) هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار بمعنى انه يكون

ما صدق عليه هذه الثلاثة
أمراً واحداً (قوله هذه
الامور) مفعولاً بهام
(قوله وقد يحمل البعض
على الانقسام العقلي
والوهمي) قال اللاري في
حواشيه على شرح الهداية
في الحكمة العقل اذا حلل
امتداداً معيناً بموتة الوهم
الى أجزاء معينة يسمى
هذا قسمة وهبية واذا
حكم بأن هذا الامتداد
وكل جزء من أجزائه
يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسماً فرضياً
عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى
كونه ذا أجزاء) لا وجه
في التفرقة بينهما بل المناسب
حينئذ أن يراد بالتجزى
أيضاً الكون مضافاً اليه
للجزء (قوله نني اضافة
البعض اليه) أي نني ضم
البعض اليه ونني ضم الجزء
اليه (قوله نني ان قوله الخ)
حاصل كلامه أن قوله لأن
معنى قولنا الخ تحليل لتفسير
المائة بالمائة أي انما
تسمى مائة بها لأن معنى
قولنا الخ وقوله والمائة
توجب الخ دليل على نني
الوصف بالمائة ومربط

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نني البعض والتجزى والتركيب يزول الى واحد وكان الداعي الى
نني البعض والتجزى والتركيب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور
وقد يحمل البعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من
قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائة التركيب بخلاف البعض ولك ان تريد بالبعض كونه مضافاً
اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنني البعض نني اضافة
البعض اليه ونني التجزى نني اضافة الجزء وبالتجزى نني اطلاق الكل والمركب فلا تكرار احكام
وكما انه تعالى ليس مركباً من الامور ليس مركباً مع امر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فانه اجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال
عليها ولني التامى بمد كونه محدوداً ومحدوداً يستغني عنه (قوله (١) أي بالمائة للاشياء) بنني المراد
بالمائة المائة بملاقة ان معنى قولنا ما هو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية
الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى أن قوله لأن معنى
قولنا الخ بيان لملاقة قصد المائة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمائة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نني المائة ولا يصح حل قوله لأن معنى قولنا الخ على بيان نني الوصف
بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المائة فالواضح لان المائة. ولا يرد أن مجانسة الواجب
لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مفهوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مفهوم وبهذا التبرير عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يمتد
بمن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على انه لا يثبت عنه بما لانه إما
(١) قوله أي بالمائة الخ قيل المعتبر في الماهية هو الجنس النقي وهو بدون البشر جنساً فلا يلزم
التركيب وذلك بناء على ان ما هو في اللغة سؤال عن الجنس النقي أقول المعتبر في الماهية وجواب
ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجرداً بل تقدم
قال التركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد مائة الشيء بأنه هو مجاب عن السؤال بما هو ولا
خفاء ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في البصرة على ان
المائة عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ما هذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون
ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب
ما هو وقال أيضاً الجنس هو للقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من
أي جنس هو ثم قل عن الشيخ أبي منصور المساردي أنه ان عنت بقولك ما هو اسمه تعالى
فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب
منه ما في شرح التمهيد منه

بقول المستف ولا يوصف بالمائة (قوله لأن المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى (للسؤال)
بمجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كما لا يخفى (كنفوى)

(قوله والنفسك الخ) رد
على الحشى الخبالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على الحشى الخبالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على الجسمة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأنه كيد في تقي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بعضي وسنت بأذني (قوله
متوهم أو متحقق) الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لجميعها على طريق التنازع
كما قال (القرطبي) فالمعنى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى محاسة السطحين)
لا يخفى أن هذا المعنى
للفوز ببعد غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا يخفى على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تعريف
الموهم على المقايسة (منه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وإن قيل بها في حقه تعالى على ملك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأني السؤال
عنه بما والنفسك يكون ما هو سؤالاً عن الجنس يقول السكاكي لا يتناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعي فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
بقال في جواب ما زبد الكريم ونحوه وأثبت بطلان التركيب العقلي لا يسمه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهر والباطن
كالطعم واللون والرائحة واللام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الخفة
والحزن والخوف وتظاهرها قاتها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الثاني وأما
اللذة العقلية فيهاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص الماهية الكيفية بالسلب ولا وجه
لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من نوابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من نوابع
المزاج والتركيب (قوله ولا يمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه ينبغي عنه ذكر النتمكن
إذا التمكن لا يكون إلا في مكان تصريحاً بنحوه الثاني رداً على الجسمة النافين عنه كل مكان سوى
المكان العلوي أو نقياً لتوهم حمل النتمكن على الاقتدار فإن فيه كفر (قوله لأن النتمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسموته المكان) قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جملة بصفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
للموهم والحق كالبعد وقوله بسموته المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير النتمكن * وهنا
يحتاج * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون النتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن النتمكن هو ما قام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وتأويلها أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يمس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لا نفوذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكتبتها في البعد للموهم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكتبتها في البعد الحق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن النتمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحواري المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حيث تدغم معنى محاسة السطحين بتمامها وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ للمتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع أبعاده لا بحد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد للموهم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس يتمكن معني واحد بل معان بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد قائم الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

وتنوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جسم كبيراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان ناقصاً
من الممكن بخلاف المكان بالنسبة السابعة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي الممكن
ولو حمل نفي الممكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا الممكن أخص من التحيز) قلوني التحيز
لكن أنفع وقوله لأن الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كافي مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجهلوا الجوهر المفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجده إلا في كلام الشارح وأما عباراتهم فنصص عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢)) هذا اليم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً أو لا قدم لما لا وجود له وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للتحيز الحوادث وإنما جعل التحيز حوادث لأنه إذا كان الازلي متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
لنحيزات (قوله وأيضاً إمامنا يساري الحيز الخ) قيل هذا التردد لا يظهر البطلان على جميع التقادير
والأفلا يصح زيادة الشيء على جيزه وقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم أن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والاحياز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص الممكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير المتناهي يجوز أن
يكون ناقص من غير المتناهي إنما المستح قصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولاً فالجواب على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وغيره بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان التردد في الجوهر المفرد محل نظر إذا لمساواة الزيادة والنقصان من خواص
الكم ولا كمية للجوهر المفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي
المكان والجهة معاً أشار إلى نكته ترك الجهة وهي أن نفي المكان يستلزم وفيه بحث لأن نفي المكان
إنما يستلزم لو كان الجهة حد المكان أو نفسه إما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا التردد ينافي
قائله المحشي الحياي
(ولي الدين)

(قوله والاحياز أن يساوي
الحيز الخ) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصر على لزوم
التجزئي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم أن هذا
الدليل مبني على التناهي
يعني أن لكم دليلاً على
ابتناء عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتناء عليه
(كفوي)

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أنه يمكن اتسام الاستدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يفتت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الخ
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم وبمنه عن
النزول هنا كالأرض وهي المراد هنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من نفي المكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(قوله فهو موجود) الظاهر فهي موجودة (ولي الدين)

(قوله أي لا يعين وجوده بزمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أو لا يتغير بمرور الزمان أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات. فان شيئاً من هذه المذاهب لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا للمعنى كما لا يخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى (١٦١) التعيين أو فان جريان الشيء على

الشيء ليكون الشيء الأول مرجعاً للتعيين (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لا لا اتفاق له به) أي بحيث ينمى به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) إشارة إلى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين ما تعلق له به لينكشف عدم تعيين الأول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريفي في شرح المواقف حيث قال يرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً قادراً على مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

ففي التمكن لا يستلزم فيه (قوله ولا يجري عليه زمان (١)) أي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول ضربت ضرباً أو ضربت فحين به ما قصدت بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا اتفاق له بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والأول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الأمور الثابتة فانها بحيث اذا فرض استفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لبعقه بأمر منطبق عليه وكان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدره متجدد ميم ازالة لاهامه قال زمان غير متعين فربما يكون الشيء زماناً لشيء عداً واحد ويكون الشيء الثاني زماناً لشيء الأول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمرو وجاء عمرو عند محبي زيد وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه وانما أوقفهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوا مقدار حركة الفلك الأعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولاً وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك البقاء المقدار على إطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطبقاً مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانياً وبالعرض ولم يفتت إلى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لفاته لا يجوز عليه العدم وأنه الفلك الأعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يقدر بزمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقهاء القنوي شارح الجار أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعنى انتهى وقال شيخنا المولى الجاجري أي لا يتغير بمرور الزمان من حاله إلى حاله كما في "مكنات" أقول في الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أو ذو حال أو موصوف قال المعنى ان الزمان لا يوازن وجوده تعالى ولا يماثله ولا يضاحبه ولا يناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب (منه)

(م — ٢١ حواشي المفاهيم) (عصام) واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في أمر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجتمعان فيه ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقبلة إلى ما يقع فيه وكذلك القلبية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على ما تأمل فأجاب هذا المذهب جملوا أعلام الاوقات أو قاتوا لذلك تما كس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التوكيس والتوقيت انتهى (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله الحثي الخيالي (ولى الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه أنه لا يتصور الاتفاق في المسئلة إلا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما اللهم إلا أن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لأن الزمان عندنا وعند الفلاسفة قائل (١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت إلى تعلقه بقضاء بعده لفظاً ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) بغير معنى الآخر فهو على الأول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الأول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطوف على حق التنزيه أو بالجر عطوف على التنزيه والأول (١٦٢) أولى كما لا يخفى (قوله المبالة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لأن المشبهة وإن اختلفوا في طريق التشبيه ففهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية إلا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو اللهم إلا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل المرض في قولهم ليس بمرض على المعنى الاصطلاحي فإذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا إليه أن الواجب

الملك الأعظم * وأعلم أن قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به إلا أحد المعنيين مما ذكره الأشاعرة أو الحكيم إذ لا يجوز أن يراد في إطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره أن المراد المعنيان بل أراد أن هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والأشاعرة * وذلك أن نقول ليس للزمان إلا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المبالة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات ومثلوه بالحادثات * والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف * وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كالحجم وله الأعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على أن أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه إذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والتجزئي والمحدود والناهي * والنصريح بما علم ضنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا ينطقن للضنيات من العوام فإن جميع العقائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقربته قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فإن هذا اسمها لنوى * ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لا يفيد إلا عدم إطلاق المرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب المرضية عنه تعالى لا يمنع إطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجواهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وإن في قوله وإن الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لأن التركيب يستلزم الغص والحدوث سواء انصفت الأجزاء بصفات الكمال أو لا * على أن عدم انصاف الأجزاء بصفات الكمال لا يوجب قص الكل مع انصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجه الضعف أن من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ * إذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضاً يشعر بأنه دليل مستقل لباب

تعالى ليس بمرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والمرض ليس بباقي وهذا يفيد سلب المرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو ما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما يتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه أنه أن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلاً مستقلاً للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وإن أراد أنه يشعر بأنه

(١) وجه التأمل إشارة إلى أنه يمكن اتعام استدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذهب ثلاثة آخرين (منه) (٢) وأنت خير بأن اشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التزيه وليس كذلك فإنه لا يفيد إلا التزيه من الصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على التقصيص إذ يقتضي الكيفيات تقصيص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في اقادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خراط القتاد وكنا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرته الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات * وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسع لانه مبني على أن كل ممكن حادث فان تم ثم * وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على نبوتها لا يفيده عن تخصص * وكون الاضداد من صفات التقصيص لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه * واعلم ان قوله لا دلالة على نبوتها لها معناه لا دلالة على نبوتها للمحدثات * وقوله للمحدثات خبر لا لصفة الثبوت والابقى لا لا خبر * وقوله لانها تمكنت ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ * واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها بين * لكن لا بدخل في عدم الابتاء لانهما عائد الطالين ونسبها بحال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر تنفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة * على ان التزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتغال التزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور * وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يخل بينهما ذلك وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماسة حتى ثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماسة الماسة الكلية لئلا يتفادها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في نبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحولية والحاجة بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشئ من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم يحج عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في وقته وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متاهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسألة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم الحفص ما لم يخالط أصلاً العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابطال الى نصف المضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شيء أي لا بماثله) فسر المشابهة بالمثالة ولم يتركها على عمومها فتعبدت في المجانبة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي الماثية اقاد نفي المجانبة في الجنس ونفي الكيفية اقاد نفي المشاركة في الكيف وباب التزيه وان كان لا يحاشي فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضماً لكن المختار الحل على ما سلم عنهما وجعل نفي الماثية بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فإنه لا يفيد إلا التزيه من الصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثاً) فنسج على المحشى الغزويني حيث قال في كونه حادثاً نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله لانه أي كونه حادثاً) قوله لا يفتيه عن تخصص (ان أريد عن تخصص بدخل تحت قدرة الغير لعدم الانتفاء ممنوع) انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرته الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات * وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسع لانه مبني على أن كل ممكن حادث فان تم ثم * وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على نبوتها لا يفيده عن تخصص * وكون الاضداد من صفات التقصيص لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه * واعلم ان قوله لا دلالة على نبوتها لها معناه لا دلالة على نبوتها للمحدثات * وقوله للمحدثات خبر لا لصفة الثبوت والابقى لا لا خبر * وقوله لانها تمكنت ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ * واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها بين * لكن لا بدخل في عدم الابتاء لانهما عائد الطالين ونسبها بحال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر تنفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة * على ان التزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتغال التزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور * وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يخل بينهما ذلك وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماسة حتى ثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماسة الماسة الكلية لئلا يتفادها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في نبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحولية والحاجة بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشئ من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم يحج عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في وقته وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متاهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسألة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم الحفص ما لم يخالط أصلاً العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابطال الى نصف المضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شيء أي لا بماثله) فسر المشابهة بالمثالة ولم يتركها على عمومها فتعبدت في المجانبة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي الماثية اقاد نفي المجانبة في الجنس ونفي الكيفية اقاد نفي المشاركة في الكيف وباب التزيه وان كان لا يحاشي فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضماً لكن المختار الحل على ما سلم عنهما وجعل نفي الماثية بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

صورته (وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلفت آدم على صورتي فتوول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لميز عنه بالعين ضرورة الانثنية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئين بحيث يد أحدهما مد الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر وبما أورد عليه أنه يقتضى رفع الانثنية فلا تمكن المماثلة بين شئين وأجيب بأن المراد بد أحدهما مد الآخر بد أحدهما مد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيء ويقابلها الصفات المنوية كالحادث والتجزع فلي هذا ينبغي أن لا يستدل على تقي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في الخلق لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع اليراد بأن المراد بد أحدهما مد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقد دعا ووجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلاً فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا نتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى يتأني ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مفصوده ان بين كلاميه تنافياً والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي وبفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد تقي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحمل قبحها بين البداية والبصرة وبين الشيخ أبي المين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئين الخ فلا يرد أنه ينبغي تهديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ فلنا بأنه من حجة قوله لان مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضاً بتدفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهرة تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لان الجهل بالبحس أو المعجز عن البعض قصص أنه قص في علمه وقدرته * ولك أن تجمله تنزيهاً له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والمعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالمتع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائر العالم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الانقسام الثلاثة ولا ينبغي أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدوراً اذ يتعقل الختار بدور العلم * فاقيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتعقل العلم به فلا يكون الجهل به قصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله الخش الخيالي (قوله
فما قيل الخ) هذا رد على
الخش الخيالي
(ولي الدين)

(قوله في الصفات النفسية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السياق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلي في حاشيته على شرح
المواقف قبل نبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جعلها السائل على ما صرح
به في موضعه فينوقف
التماثل على نفسه وأجيب
تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويستدفع الدور انتهى (قوله
الى تعقل أمر زائد) قال
حسن جلي في حاشيته على
شرح المواقف قبل أي غير
هذه الصفات وقيل الكلام
مبني على ان الوصف عين
الماهية وهو الاظهر انتهى

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقب وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني (١٦٥) في شرح المضديه وابن خواجه في

الهافت وغيرهم وبذل
 على هذا التحقيق كلام
 ابن سينا في الهيات الشفاء
 حيث قال ولا يعزب عن
 علمه تعالى متعال ذرة
 لكن كفر الامام الغزالي
 في الهافت الحكماء في
 هذه المسئلة وتبعه الشيخ
 يحيى الدين العربي في
 الفتوحات المكية وأقول
 التكفير إنما هو على ظاهر
 كلام الحكماء المشهور منهم
 وأما على التحقيق المتقول
 عن المحققين فلا يلزم عليهم
 شيء أصلاً (قوله لان الزائد
 الخ) وفيه ان مقتضى هذا
 التليل الصوابية لا الاولوية
 اللهم الا أن يقال أنه أشار
 إلى تأويل الزائد المفاير
 فيثبت تنعيم الاولوية
 (ولي الدين)
 (قوله لكائنات حادثة) لا
 مر من الشارح من ان
 الصادر عن الشيء بالقصد
 والاختيار يكون حادثاً
 بالضرورة (قوله لا الخلق
 وكونه) أي كون مقدور
 الله (قوله قدم المسند
 للتخصيص) أي الحصري
 (قوله لكائنات حادثة) لا
 مر من الشارح من ان
 الصادر عن الشيء بالقصد
 والاختيار يكون حادثاً
 بالضرورة (قوله لا الخلق
 وكونه) أي كون مقدور
 الله (قوله قدم المسند
 للتخصيص) أي الحصري

أن المعجز عن المتع ليس بنقص ليس بشيء * ورد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب
 قلنا لو كانت مقدورة لكائنات حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى
 مسدود ولا عن بصره مبصر وكان لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى
 كل شيء قدير نتيجة للتزوية واقتباس الآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم
 قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئاً لانه لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقاً لا في أكثر من
 واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون
 صحة الترك وهو معنى الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو
 ان شاء فعل وان لم يتألم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين *
 وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم بالجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي
 الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا
 تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي
 بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وأما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي منابرة العلم
 والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد
 اما طاعة أو معصية أو سفسه أو عيب وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات
 من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكس لا الخلق
 وكونه مقدوراً له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فيه على انه
 لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي غنصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه بأضافة
 الصفات اليه وجمعها على مفايرها للذات * وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا
 خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك
 بنبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالم
 يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولما نبه
 بنبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر
 التكلم والمكون أيضاً وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما نقول الشارح لما ثبت من انه تعالى عالم الخ
 اتما يتم في ثبوت الصفات بنبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم "واجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا
 المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجح في قوله لما ثبت من انه تعالى عالم وأما
 عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقاً بالذات الواجب الوجود وسنذكر زائد يشعر بان كلاماً
 يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس السكل ألفاظاً مترادفة والاولى أن يقول ان كلاماً يدل
 على مفهوم مفاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلاً في مفهوم
 كان ولا يخفى فساد ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله عليه الخ) أي به يكون الصفات القديمة مخصصة به تعالى على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته
 تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعاً للمعنى الحفيد
 اسكنه في غاية من البعد قطعاً أصلاً وفرعاً (قوله مفاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وأنت خير بان هذا إنما يتدفع بما ذكره لو كان ماذكراً من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعياً وإيس هو قطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي * وأنت خير بان ماذكراً من قياس الغائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد

من الدلائل القطعية فلا تنقل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيد الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سبكتكين وأبكر الكرامي بين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *
الفقه فقه أبي حنيفة وحده *
والدين دين محمد بن كرام *
ان الذين أراهم لم يؤمنوا *
محمد بن كرام غير كرام *
أشبه فملى هذا غلاب وجه لقول المحشي (١) (ولي الدين)
(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذکور ليس فصافياً ذكره الأبهري والرواية أنه في ترويح أصول الكرامية بما لا يستدعي الجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذکور بمجرد تلفظ محمد بن كرام ولعل وجه جاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في لهما نصان في ان الشعر المذکور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فتدبر فتدبر له صفة العلم تفريع على نبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في الخلق فاندفع ما يقال هذا إنما يدل على زيادة المقبول ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه متعوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما زعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وهذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحريزاً عن نبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك للتحريز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم وما لا يشبهه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمًا وحياً وقادراً وصاماً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا نبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نعتت النصوص بنبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعلم والقادر والتقدير وإضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اثنان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قدماً فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سببه للمعتزلة عالمية ولا يتوقف على سفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتاً كان اللازم كونه حياً قادراً عالماً صانعاً معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علماً كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير بصيرورة واغلاب وهذا هو المينة للمستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازماً للآخر فيلزم كون العلم حياً لان الحياة لازمة للذات وكان الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما زعم الكرامية) هم المشبهة بالنسويين الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذکور بمجرد تلفظ محمد بن كرام ولعل وجه جاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في لهما نصان في ان الشعر المذکور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

الدقيق وأرجو الخ ولا نقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامة القائل بأن معبوده مستقر على العرش .
 وأنه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للإبري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله
 والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا ما قيل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لما قيل الخ)
 قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الأول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيجي من الشارح
 رحمه الله والعرض تحقيق المقام أو التبريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت أن هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة أنه عالم لا علم له أن جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقي الصفات نحرزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لأنه يمكن أن يقال الخ) أنت خير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحله كما اعترف به نفسه فلذا لم بلغت إليه القائل المذكور أعني المحشي الخيالي بل تصدى إلى توجيه الإشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح على أن معنى الاختصار على الأول هو الاختصار عليه في الذكر الصريح وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أملاً كما لا يخفى (قوله ولنا ذكر قوله لا هو) قال القزويني وقد يقال إن نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لأنه أمر بين لا يلبق أن يحمل مسألة الفن فالأولى أن يحمل قوله وهو لا هو ولا غيره جواباً وقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بأن يقال لما نمسك المعتزلة بأنه يلزمكم أحد الأمرين إما بطلان التوحيد أو لزوم ما دعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة أجاب بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالأصل فليحذر

الكرام لي آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته أن الأزلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن أن قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الأزلية بتقديم الأصل على الفرع ولكن للتأخير أيضاً وجه وهو أن ذكر الدليل بعد وضع السعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشنة للصفات كما يندرجه قوله ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الإرادة حيث يزعمون أنها واحدة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم إشارة إلى أن الرد ليس في موقعه لأنهم لا يقولون أنه صفة تنال قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وإنما يرد عليهم إذا عدوه من صفاته لأنهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما نمسك المعتزلة الخ) قد عرفت أن هذا التمسك لا يثنى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كل في هذا الكتاب وقوله أو أكثر إشارة إلى صفات أخرى اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى أن الأولي أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لأنه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار إلى الجواب إلى أن العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا ما قيل لأن الجواب انتم نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الأول لكن أشار إلى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضاً إذ ليست مغايرة لأنه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة إلى الذات وبالنسبة إلى الأخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اختصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد أن كلا من الصفات بالنسبة إلى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة إلى الأخرى أيضاً كذلك إذا لو كانت بالنسبة إلى الأخرى غيرها لكانت بالنسبة إلى الذات أيضاً كذلك لأن المغايرة للشيء مغايرة لغيره فلو كان بعضها لكانت بالآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضاً اختصاراً بل لأن العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل أن سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولنا ذكر قوله لا هو ولا افتلا مدخل له في الجواب فالجواب شار إليه ومذكور ضناً هذا لكن في قوله

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل بكفره الخ) بآله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هنا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) بآله المحشي الخيالي (قوله

ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالبنية والاولى أن يقول ولما تمكنت للمستزلة بأن في آيات الصفات ابطال التوحيد . وتمكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتاً ومعبوداً فخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يتدفع عنه المحذورات المله كورة فقال وهي لا هو ولا غيره لانه حيث يكون مقتضياً لذكر لا هو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصاري وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظاً لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهراً وكان من لزوم كفره ظاهراً به فلا يجزئ عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلزموا فعلم أن كفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن آية كفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لم يلزم النصاري ذوات قديمة لزوم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات وأجيات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الأصل قالت النصاري انه تعالى جوهر ينون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سوا الأمور الثلاثة أصولاً لآياتها صفات يباينها نظام العالم ووجوده أو لآياتها أصول الألوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع ان الذات رابعتها لان الذات ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ما قيل انه ميل من النصاري الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربية والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حيث لا انتقال أقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله يجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجوز الانتقال على الآخرين حتي ثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجوز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بجوز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثير على التباين) فيه نظر أما أولاً فلما قيل ان المدعى في لزوم تكثير الأمور المتغايرة القديمة ولا يفسح فيه منع توقف تكثير القدماء على التباين وانما يفسح فيه منع توقف تكثير القدماء للمتغايرة على التباين ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثير على التباين بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التباين مطلقاً وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصاري لان الانفكاك يدل على التعدد والتباين تلزم أهل السنة أيضاً لان التعدد والتباين لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التباين مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبني على تفسير التباين بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزوم النصاري تباين القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التباين والافينية وبهذا اندفع أيضاً انه قد عين معنى التباين في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

ويمكن دفعه) أي دفع النظر الذي أورد ما لقائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خير بأن دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالبنية إنما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له في الجواب عما تمكنت به المستزلة أصلاً فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمن كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم إلا أن يقال بينهم ذلك المنع من قوله ولكن لزوم ذلك بناء على أنه لا تكفير يلزم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه يلزم الكفر لا يكفر قد بر (قوله فلا يجزئ) فربيع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) الجواب هو المحشي الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله إلا اله واحد بعد قوله تعالى لقد أكثر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة

شاهد حقيق على أنهم كانوا يقولون يا له وذوات ثلاثة وأيضاً رتب الحكم على المشتق

يدل على عليه المأخذ فان احصار اللة في الالتزام تعين ذلك عنهم انتهى (كفوي)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع أن دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بأنه جعل الخ) هذا الدفع للمعشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة بفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله مذكرا) خبر الكون (ولي الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين ما لا يقول الشارح ولما قل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للتغايرة (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

للتقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالنعم بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكرار على التغاير لكان موجها (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه «أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد» وثانيا بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالشركة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تقليب أو بناء على منهج من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأية لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغاير (قوله وان لا يجزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لالتبرها بل لما ليس عنها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى مذكرا يكاد لا تساعد عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان محل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حل الصفات عليه يجعلها واجبة لذاتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى مذكرا وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتناع في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعي كونه قاعلا مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله واصحوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

(م — ٢٢ حواشي المفاتيح ثانيا) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بأنه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمعشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر أبدي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كقوي)

(١) وجه الاشارة بفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله وللشهور الخ وفيه ان المناقشة انما تدفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً ايضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو المحشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكرار القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التائيت باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

قال (النباخي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عارياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حينئذ ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لاهالة فلم ان أعراف واللفظ بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول انتهى أقول فيه نظر فان

لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلاً وقابلاً مما هو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قسم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفروا بالقدرة على التكلم * والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير تقيض العين كما بينه فلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فليزيم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لاهو ولا غيره في الظاهر رفع للتقيض نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع للتقيض وهو لاهو ولا غيره لان لاغيره في معنى لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لإدخالهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالتفسير هنا فرد آخر من نوعه والالزام ان لا يباين ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقاً لان العرض غير المحل اتفاقاً كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا نكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لدفع امثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متراضين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لاستناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك الترض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يتبع

المراد بقضية السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام انما يطلق (فمدد) بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب (بحر الافكار) هذا انما ورد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يناقش الإمكان الوقوعي لا الذاتي ورد (البالكوتي) بأنه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزام أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المتغيرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشي صلاح الدين (كنفوى)

(قوله فبعضها عدمه) هذا تعبير عن الالتزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها. ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كالا يجني وقيل والا فيرد عليه ان يخالف الوجودين والمعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الح لا يستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه عين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الح) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحددة (قوله ان هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات المحددة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترفع الملازمة بينهما

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويتبع انفكاك كل من المقضي والمقتضي عن الآخر وكذا يتبع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد أو واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا بوجود جزء منها ومن الين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجوه * أحدها انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحددة في ذلك * وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحددة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحددة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بيمينه ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحددة

الاول من الترتيب ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الاراد بيمينه ما ذكره الشارح بقوله لزم المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لاراده هنا فانهم (قوله على ان الصفة الح) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الاراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحددة لا تتحقق عند الاشعري فلا يرد التقصير بها رأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اخذاً من التقصير لا بد وان تكون من الحقائق

(١) والحمل قد يكون ايجاباً وهو الحكم بنبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما فلنا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتسايزين بالهوية ومن تفايرهما بحسب المفهوم ليعيد فائدة يعتبها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسماء سماء شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحني الخيالي (قوله في حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر أن يعطف أن تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وإنما (١٧٢) قلنا لصار ولم يقل لكان كما قال المحني لأنه ما وقع في كثير من النسخ

(قوله أي غير الجزء الأخير) إذا لم يكن ما لاخير لا يتصور وجوده بدون الكل فلا يلزم المفارقة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت ما فيه) من أنه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وأنه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله ضليه) أي على القائل أن يشترط لها من تمة ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط الافادة مع التباير عدم اشتغال الموضوع على المحمول قال (سجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فإن التباير ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يباير الكل عند المنكبين فاشتراط التباير كاف في الافادة وأنت خير بأن حاصل كلام القائل أنه لا حاجة في تصحيح قولهم لا موقولا غيره إلى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

لا تحقق عند الاشعري إذا تعرض لاتبقي زمانين (قوله) لأنهم أن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال التردد قبيح لأنه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد لا كثرة بجانب واحد * لا نقول كلامه متماثل لأن قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله) وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المفارقة بين الجزء والكل (أي غير الجزء الأخير) * وأيضاً يلزم عدم مفارقة العرض لللازم لمحل وقد عرفت ما فيه * وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يصح من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها (قوله) لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لأن معرفة الحاصل تكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات إلى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغتناء عنه لأنه يكفي في نفي المفارقة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لأن المتبصر في المفارقة الانفكاك من الجانبين وانما ترضى لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسب إلى ظهور الفساد من قولهم أن الواحد يتمتع بدون العشرة * بقي أن قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم إذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان نبوت الجزء خلفه كونه جزءاً له وأنه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بنسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله) فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الفرية بما سبق * إلا أن لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم * وبفهم من قوله فإنه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المفارقة لافادته مع أن صحة الحمل متوقفة عليهما سواء أذا الحمل اتحاد المتبايرين في المفهوم بحسب الوجود * وما يقال أن مجرد التباير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لهامع التباير عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لأنه لا بدع إلا أن الافادة تترقب على التباير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم نتجه أنه لا متوقفة افادة الحمل الاعلى التباير ذهناً لا على التباير بحسب المفهوم والتباير ذهناً يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق وبالبشر بالفضاضة (قوله) قلنا هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي إلى كون الصفات عين الذات كما هو منسوب للمنزلة وغيرهم (قوله) فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وان تكون العشرة بدونها (يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على أن ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لأن المتباير للنسبة مفاير ليس غيره وكثيراً ما تروى أن مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونها على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

حينئذ لا يصح توجيه كلامه بأن الجزء لا يباير الكل فإن عدم مفارقتها له ليس إلا بالمعنى المصطلح (الواحد) (قوله لا على التباير بحسب المفهوم) فيه أن التباير ذهناً والتباير بالملاحظة بوجهين عين التباير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه

(١٧٣)

الواحد فن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق لا تسجل تقدير ولزم ان تكون العشرة بدونه قد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصانع في انه يستمع الانكسار من أحد الجانبين فكيف يمد جعل الجزء غيراً من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات بوجوب الاستثناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان قول التعريف لعل الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستثنى عنه بما عرف به العلم سابقاً وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مدرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما أن علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي إذ نزهه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تماق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لإتمام حكمه على القدرة ولهنا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب أتباع التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند منبته لانه يملك في آياته بأن القدرة ليس أثرها الا محبة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤثر بأن التأثير في المقدور بمعنى جملة ممكن الوجود من الفاعل وحاصله محبة التأثير في المقدور ولا يقع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق بحادث ومحبة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب محبة العلم) لا نفس محبة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس محبة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال التعلق ويكون معنى كونه حياته محبة العلم والقدرة ولما كان لجملة محبة العلم والقدرة دون محبة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لغیر الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب محبة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تغير

(قوله بوجوب الاستثناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستثناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا يوجب الاستثناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجب في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعروف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستثنى عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعل الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لعلها بالمسحات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله محبة التأثير) أي محبة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس محبة العلم الخ) واستدلوا به لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحققة لسائر الدوات قد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مقابلة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالحواس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى ولعل المحشي اغتفى أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب تفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير حياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها لتنبية الخ) قال (الكندي) حل كلام المصنف على هذين التنبئين بعدد عن المقام اما الثاني فظاهر واما الاول فلان اتصل بينهما بالحياة دليل المبينة فالاقرب حل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهني على الحياي) بان هذا انما (١٧٤) برد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب شبهانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها لتنبية على الترادف وإذن الشرع باطلاقة على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرها نعم الكلام في انها صفة موجودة متافية للضعف بها كمال صفاته أو امر اعتباري ويؤيد جملة راجعاً الى القدرة حصر الصفات في التسمية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتضراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له قيمة وهي قوله فيذكر بها ادراكاً تاماً الخ فانه من جهة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواه فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا يكتف المسموع بانكشافاً تاماً * وبني آيات صحة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أهم حين الابصار والسماع منها حين ان العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم آياتها حقتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور مناهة والمنزلة والسكرانية والحكماء الاسلاميون والكمي وأبو الحسن البصري يحملونها نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالحواس أحدهما أنهم من الآخر ولا يخفى ان أسباب آيات السمع والبصر يوجب آيات صفات آخر بازاء باقي الحواس ولا مندوحة عن آياتها نحرراً عن التحكم الا أنه لم يرد اطلاق الشم والذوق والفوق عليه تعالى كلف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها سوى التنبئين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفرعية (قوله باطلاقة على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه والبد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السبكي) أي باطلاق القوة بمعنى أنه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فندير (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي إنشتر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى بأنه على ان مشتقاتها أيضاً مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة ياذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبية (قوله نحرراً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان آيات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر الحواس وليس كذلك بل آياتها انما هو ولورود الشرع بهما اذ لا مدخل للعقل في آيات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فينبغي أن يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بأنه تعالى يعلم سائر الحواس لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان آيات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالنقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آناً بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالآتين الموقوفين واعترفا بعدم الوقوف على حقيقتها انتهى (ختمه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقيقة (قوله أنه لا يجب الخ) أي أن الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع إليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ التارخ التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الإرادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مثوبة فلا

وقوله لا غنى سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والبصر على سبيل التخييل لان العلم بهما على سبيل التخييل انتهى عن الحس ولا يفيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبه قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما اني كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذا لم يدخل التوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركاً بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة متعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات فينبغي أن يكون ذكر قوله لا غنى سبيل التوهم في موقعه * وما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالساعة الا أنه يجري عادة تعالى باقاضته ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس إلا بعد وجود المسموع والمبصر فابوهم قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق جادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث متعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحس توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك كراهي الاشارة الى أنه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالإرادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضاً * والاشارة الى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه

وقوله وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً لما مر منه ان أثر القدرة عند منبئي التكوين محبة التأثير

وهي أزلية وان بعض قضاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تعلق في الأزل بوجود المقدور فيها لا يزال (قوله الى أنه لا بد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالإرادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لجهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لا يتم في اثباتها لجواز ان يكون التخصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم وثبت الاحتياج الى الإرادة والمشيئة

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون إلى آخره (قوله والمواد أحمد) في الصحاح وفي المثل المواد أحد وقال
جزينا بني شيان أمس بقرضهم * وجنا بمنل البدل والمواد أحمد

(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو الغني الخالي (قوله وأورد عليه أن نسبة الخ) فيه طعن للمحشي الخالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم إلى آخره) فيه تعرض للمحشي الخالي (ولي الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) قلل عنه هنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحاً
غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فإنه ثمرة المواد والمواد أحد
انتهى يعني أن ما ذكرناه في هذا الماثل من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة المواد في المطالعة وما ذكرناه في
الاصل الخالية ثمرة البدل فيها والمواد أحد من البدل وثمرته أجود نخفها واحفظها وقوله والمواد أحد من الأمثال يضرب فيها
كان آخر الأمر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل المواد أحد وقال

جزينا بني شيان أمس بقرضهم
وجنا بمنل البدل والمواد أحد
(قوله فلو ضم إليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
إلى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار إليه بأن يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
إلى الكل لاستغنى عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وكان
الدليل أخصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لانه) أي
لأن علمه تعالى بالوقوع
تابع تعينه بالإضافة أي تابع
لتعينه بالوقوع (قوله ونسبته)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عند منته بل يثبت بأن نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (١) ووجه
ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع لعله تعالى بالوقوع لا يكون مرجحاً للوقوع لانه تابع تعينه
للووقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والكل في قوله
مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والاقوات * وأورد عليه أن نسبة الإرادة
أيضاً إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح وتسلل * وأجيب بأن تعاقب
الإرادة لا يتوقف على مرجح بحكم بسطة العقل الحاكمة بأن الحارب من السبع لا يريد أحد الطرفين
المساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدرين المستويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيما ذكر تبيينه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث يجعلها من الصفات الأزلية
ورد المدمية بعدتها من صفات لاهو ولا غيره والصفات المدمية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يسدرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلماً أنه يلزم أن يكون الحجر قادراً لاتصافه بتلك السلوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لانه ليس
قاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء لأن
(١) هذا غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون بعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فإنه ثمرة المواد والمواد أحد (منه)

مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بأن تعلق إلى آخره) حاصله أن اللازم من استواء نسبة

الإرادة إلى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع إلى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع

كما في مادني الحارب والعطشان وإنما الحال ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال

السالكوني) هذا الجواب لا يجدي نعماً لانه حيث يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة

واستواء نسبتهما إلى الطرفين والاقوات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح إذ المرجح الموجد هو الذات

وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة فرق بلا فارق على أنا قول قد صرح

المبد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن

الإيراد المذكور إلا بأن يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص وهكذا إلى غير النهاية

والعلقة أمر إيجازي لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لا يحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي . (ولي الذين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على نبينا ومبيناً لشراعتنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم . (١٧٧) وأما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالأثر عن مبدئه كإقبل دون التفسير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تفسيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر إن ذات الخ) يعني أن ظاهر ذلك إتيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان متلاقعة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر أنه ليس كذلك وفيه نظر أدلة المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهنم المعاني الخ) لا حصر في هذين الأمرين بل يجوز أن يكون القام بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجعة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بكرة ولا ساء ولا مطلوب ذهب إليه التجار ولم فصل بين إرادة فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادة فعله غيره أنه أمر مذهب التكمي وعنده إرادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواضع فيما ذكره خاط مذهب بمذهب . ونحري ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلق إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقفاً من غير قدرته على الترك فيكون أمراً بما لا يدخل تحت قدرته . وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته تعالى ولو كان مجزئاً لم يصح منه هذا الاستدلال . فن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوفع غير مطلة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل باثر الكتب والاحاديث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القام به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو أما راجع إلى صفة العلم كما قيل أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا إتيان بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر) كانه ذكر التلانة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا يحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسم خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب لنفي الاستفهام أيضاً مندفع بان القرآن نزل على لسان المباد (قوله ثم يدل عليه بالمعجزة أو الكتابة أو الإشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفي في إثبات الأول بذكر الخبر وفي إثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الأخبار للعلم لا تنفي مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وإن مغايرة الأمر للإرادة لا تنفي في مغايرة مطلق الكلام لها . ولم يذكر ما يدل على المغايرة في التمني وهو أن المعنى الموجود في التمني غير الكراهية لأنه قد ينهي عما لا يكرهه كن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصداً إلى إظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

(م - ٢٣ حواشي المقائد ثانی) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يتدفع بجمل الدلالة على الأعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة محل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يزيد أن المدعى هنا أنها هي مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الأمری للإرادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يقيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح النبهة ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بحصيلته بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يعيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عديم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجاً تحت الامر انتهى وقال هذا الحنفى (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح النبهة ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

بالمقابلة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف قاله أيضاً كلاس في ان فيه ارادة فعل لا يقال على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله ونهي فيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يجعله التصور الحالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الايمان فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يثبت في ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضرار الى التأويل مجال نعم ما أورد على ما استدلل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الأمر فقط من غير تحقق حقيقة قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقة على انه برده لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعتد في ضرب السيد من يأمره بما لا يريد لئلا يعتدل فيمذر لانه لولا انه يضم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يعتد في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول لصاحبك الخ نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ الخفية المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث أما أولا فلان المعتزلة لم يمتروا بثبوت صفة الكلام فكيف ينفع اجماع مع مخالفهم ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معدول للاجماع

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب عدم لان وضع كلة لا تنفي والعدم وأما اشتباه ان النهي مستمر غير مقدور فلا يمكن ان يكون مطلوباً بالنهي فتدفع بان المطلوب بالنهي عدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار احداثه مطلوباً يكون باعتبار بقائه مطلوباً نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب البقاء والامر فيه حين انهي فاحفظ هذا فانه سيدفعك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله اشارة الى ان الاشتراك بين الشئين في شئ لا يستلزم

(وتواتر)

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله ونهي بعد قوله يأمر والى هنا اشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما قدم منا آنفاً (قوله وما يقال الخ) قاله الحنفى صلاح الدين وقد نقله أيضاً الحنفى الحالي (قوله نعم ما أورد الخ) للمورد هو الحنفى الحالي (وفي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من اللوامين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقة) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح التلخيص يجوز من العاقل طلب علاج له اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلاً (قوله لا يعتد في ضربه) فيه أنه يمكن في العدم فهم السيد ارادة بولاء كما في المواضع (كنوي)

(قوله ولا شيء له) أي لا يكون متكلماً وهذا من جهة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفة حاصل الدليل أنه تعالى متكلماً بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام إذ لا معنى له سوى ذلك تقدير (قوله على الإيمان بوجود الحد آخره) لا ينبغي أن يثبت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الإجماع) أي حقيقة (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحقق صلاح الدين قيل أظهور معجزة ثبوتها عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى في هذه الأمور وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق النبوي ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧/٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

النفسى بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث في هذه الأمور والخلف هو أن الشرع متوقف على كلامه تعالى بالأمر والسوى وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث هنا إنما هو في كونه تعالى متكلماً وإن الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه هنا إذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا ينبغي عليك

وتواتر النقل على سبيل التزاع. يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلاً ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الإجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الإجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قل الشارح في التلويح بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحى القادر السميع أعلم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجمع أمي على الصلاة وصدقته لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأئمة) والذي واجب الصدق سبياً وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده بالكلام ولذا لا يرضى قيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن الله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالفرع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) بتفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد إذ المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسى ولنى كونه مخلوقاً لا يرى أنه يمين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً للتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق التكلم أو التكلّم عليه تعالى فيه أنه الاسم هو التكلم * وتكرار الإشارة إلى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر أن كلامهما يعني عن الآخر ولا ينبغي لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع إثبات المشتق

(١) يمكن أن يقال أراد بعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا يخفى في أنه زيادة النزاع اهـ

ر كما ذكره على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله إثبات الكلام النفسى) فيه أن إثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يفصل إثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بياته لحقائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير أن القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجميع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لا بد من زيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما آل الى ما ذكره الشارح (قوله ولا ينبغي لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به مضاهي النبوي أو النبوي (كفوي)

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو قلة على صلة الصدق وقوله وهذا إشارة الى قوله صفة منافية
 للكون والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
 الكلام النفسي وقوله اذ الكون والحسن انما ينفي التلطف الاولى فيه انما ينفيها اللفظ فتأمل
 (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه بخبر) ذكر الثلاثة ليس لأحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر
 بل على سبيل التمثيل لانه يكفي لتبيينه على أن تكثر الاسماء تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
 وقد قيل كلامه تعالى خصة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتسليم وكون الاستفهام كلامه تعالى
 على لسان العباد والافهم منزه عن الاستفهام وحينئذ تزيد على الحجة لوجود التعجب والتمني والترجي
 أيضاً وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستثناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق
 من أن السابق لا يثبت الصفات وهذا لا يثبت الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
 ويمكن توجيه آخر وهو انه إشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما
 أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لما سواه مدخل في تحقيق شيء قاله
 بوجود الصفة لا يليق الاعلى قدر الضرورة والاولى أن يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال
 التوحيد انما توجب نفي تكثر الادليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون استثناء الدليل نعم استثناء
 الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الأصل لا يصار اليها الادليل ولا ينفي ان استثناء الدليل على تكثر
 كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها قالوا يجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا
 يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كابتوهم من الاقسام المذكورة بتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
 واحد وهو ان تعدد الكتب يتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه اقسام لا الكلام لا يعقل
 وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات
 ذكره ابن سبيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس منصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما
 يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الانواع
 الاعتبارية كافي الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعاقق وهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق
 بينه بتحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر
 طارئ بطريقتي التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
 الكلام عنها في الازل وهنا أبحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق
 غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
 ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال استثناء الكلام
 اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والافضل الاقسام أنواع الصفة شخصية
 بما لا يقدم عليه أحد بل لا يحتمل الماخوذات بالاعتبارات أقساماً لا شخص فلا يجري في سائر الصفات
 وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
 اعتبار من الاعتبارات التي تنقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها وعن الثالث انه أورد

خارجاً عن البحث لا يحسن
 قوله صفة منافية للكون
 اذ الكلام مطلقاً صفة
 منافية للكون وان
 أريد به الكلام مطلقاً
 أو كلامه تعالى خاصة فلا
 يصح قوله والآفة التي هي
 عدم مطاوعة الآلة لان
 كلامه تعالى ليس صفة
 منافية لعدم مطاوعة
 الآلة لتزوجه تعالى عن
 الآلة تماماً (قوله بما سبق)
 متعلق بالاستثناء وقوله من
 ان السابق بيان لا يدفع
 المشار اليه (قوله ويمكن
 توجيه آخر) أي ويمكن
 توجيه قول المصنف والله
 تعالى متكلم بها على وجه
 يدفع الاستثناء عنه بما
 سبق بتوجيه آخر غير
 ما أشار اليه الشارح بقوله
 يعني انها صفة واحدة
 (قوله والاولى أن يقول)
 بدل قوله ولانه لا دليل
 ولادليل على أن يكون
 من جهة قوله لما أن ذلك
 أليق ويكون المجموع دليلاً
 واحداً (قوله ابن سبيد)
 شهيداً بين كلامي بضم الكاف
 وتشديد اللام وهو أحد أئمة
 أهل السنة قبل الأشعري
 هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التخييل والمراد ونهي من المحدثات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله علي أن اختلاف الأقسام الأربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والأسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الأقسام الأربعة وهي الأمر والنهي والاستفهام والتداه (قوله ولو استلزم ليس كونه خبراً طلباً أولى من كونه الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من علم النسخ والمصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كونه الطلب خبراً أولى من كونه الخبر طلباً كما ينادي عليه تحليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كونه الطلب خبراً ليس أولى من كونه الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام ملبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجع جعل الطلب راجعاً إلى الخبر) فيه أن الكلام في أن الأمر مثلاً يرجع إلى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول ضرب مثلاً (١٨٢) من ضرب أعما يرجع رجوعه إلى الاخبار عن أصل الفعل حين للقامين

متافرة وأيضاً كون حصول الطلب يتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التثبت به في العلوم الحفية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلب يتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري يتصرف في الطلبي وقيل استلزام الأمر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياها وذلك لأن الأمر والنهي لكونهما اثباتين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للاصناف بالأولية بخلاف الخبر فاستلزامها إياه أولى من عكسه انتهى وفيه أيضاً غايته قائل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمراته مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن حصة الكلام تبدأ بهذه الأقسام لا غيرها فلا يلزم الأمر والنهي بلا حأمور ومنه فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب أن لم يحصل كلامه في الأول أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني أنها حصة واحدة الخ مما أشارت إليه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً منه) بمعنى ما لا يليق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا حأمور ومنه صفها بل يجب بكون الاخبار بلا مخاطب فيها أيضاً لكنه لم يعمد عليه قوله والتداه والاستفهام أيضاً بلا مخاطب منه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى بإقيد (كفوى)

(والجواب)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكنتلي حيث قال ومن قال وفيه ثبته على الترادف قد سها لان كلام الله تعالى اعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهاباً بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولي الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والتقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لقرب الحكمة عليه فبالايزال (قوله ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو الزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضاً فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه انما يكون محالاً اذا

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذباً محضاً انه لازمان قبل زمان التكلم حينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضاً كذباً محضاً اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضاً اذ لا انقضاء للتكلم تقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضى * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الاجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديماً والتعلق حادثاً عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا يحتاج قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة بالاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بإزلية الكلام حاول التنيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بإزلية القرآن تنبيهاً على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لو لا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جميع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلباً لا تيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلباً لا تيانه وقت وجوده فلا يكون محالاً ويكتفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الباعني) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال شيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة في الاخبار الازلي بطريق الماضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون لعدم وقوع النسبة (قوله تقصر النظر على الماضي الخ) أي كما قلناه السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر الحشني وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجدنا) قاله الحشني الحياي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى السكتي إنما سبق ذلك لما شاع من إطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الأصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى ونسبه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني أن الظاهر أن الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال إن الباء في باقة ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصاً الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رضى الله عنه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقطعوا عنه

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ آية جمعها لأن في الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتميز عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي أن ما ذكره تكلف إذ يكفي في التنبيه على الإطلاق على القرآن أن يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لآيات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً إلى خبري الكلام على وفق الحديث أو قول به على طريق في الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يمسك به الحنابلة لعدم الكلام من إجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا ينبغي أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه يبادر الكلام النفسي من القرآن يشوع فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله باقة العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي خلافاً عن الصناني أن هذا الحديث موضوع والمراد بالفريخين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالتقدم لأنه ليس فيه تنبيه بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة ونزجئة المسئلة بمسئلة خلق القرآن بناسب كلام المعتزلة والناسب بكلام الأشاعرة مسئلة عدم خالق القرآن والدليل لم يسبق ترتيباً مجموعاً بل سبق في موضع أنه ثبت بالإجماع وتواتر باليقين أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفي موضع آخر أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتب بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فإنه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لأنه ترتيب الكلمات والجمل متسابة الدلالات متسابقة المعاني وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الانجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازوال والتزويل بوجوب الاستقبال من مكان عال إلى صافل والمكان حادث وكونه عريباً يوجب كونه من موضوعات

كافر فقال السخاوي المتأخرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لنفس ثابت وأورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولي الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتميز عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لا بجمع القرآن والكلام والكلام في الثاني لافي الأول (١) (قوله فإنه مطلق التركيب الخ) فيه أنه إن أخذ قضية كلية لا يكون صادقة لأن التأليف أهم من الجامع للتوالي في النطق

وان أخذ جزئية لا يتم التقريب كما لا ينبغي قالوا ولي أن يقال فإنه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازوال والتزويل الخ) لم يبين الفرق بينهما لشهرة أن الأول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه أن حدوث المكان لا يستدعي حدوث المنقلبه إليه قالوا ولي أن يقال فيستدعي التحكك والتحكن أمانة الحدوث فتأمل (كفه ي)

(١) قال الحياي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والافتقار ليسا بمرادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعاً في القرآن والأفلاكلام الله أعم كان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقرر ولكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم إن وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجهه الآن يقال إن الأصل للمساواة بينهما سماعي زاده (منه)

(قوله قائل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن علم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقع في استدلال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسماه الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) نبي هذا الخشع المدقق في هذا النقل المحقق التنازلي والمحقق الشريف حيث قال في حواشي الكشف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أنزلت للفصل بينها بركابها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينص عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسرها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ماذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام • وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي بالتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفاً من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا وجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالتكلم وبالجملة بينه

المعرب ومضبوطها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثيراً الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدثي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه متض وجزء مسبوق بالتقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اخافات واعتبارات قائل (قوله إيجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل • والظاهر ان الضمير راجع الى المحال والالوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصدر تلك الحال متكلمة به حتى تتوى علاقة اطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً لتكلم • وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك لقطع بأن التكلم بتعمل فيحصل الصوت التكليف في الهواء واطلاق التكلم عند التحقيق يعني يحصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق التكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله • وتفيد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والافعال عرض بمخلوق له تعالى عند الاشاعرة • والاولى أن يقول يصح وصف البارئ تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى انضافه تعالى باليباض بل بإيجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من • فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ — حواشي المقاييد ثانياً) (محام) وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح قائل (قوله ولا يلزم من اطلاق التكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف البارئ تعالى وقد نعلم الملازمة وينبغي بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الابداع صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعدا من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الابداع (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاختلاف عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيها سبق (كنفوى)

الحيطة في شرح شمس الأئمة أنه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على أنها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا يعرف هذه المسئلة
بينها المتقدمي أصحابنا إلا أن أمرهم بإخفاها يدل على أنها ليست منها وفي الزاهد آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الأصح
أنها آية في جريمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشاف والتلويح أنها ليست من القرآن
في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني أن خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء
لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسماً لما نقل البنا إلخ حتى يصح تمسك المتزلة به * ويمكن أن يقال هذا النظر لا يضر لأنه بناء
على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة وأتباعه لأنه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى
لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله قانهم) لعل وجه الأمر بالقهم الإشارة إلى معرفة كيفية إشارة

منها على أن القرآن اسم لما قل البنا بين دفتي المصاحف تواتراً حتى يؤيد بسم الله الرحمن الرحيم في
أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو أنكم متفقون
على أن القرآن منقول البنا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة
بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح
الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والإشارة إلى الجواب بقوله وهو إلخ إنما يمنع الاستلزام إن جعل كونه
مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما يمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على إن
كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا إشارة إليه فكيف يكون إشارة إلى الجواب بل هو بالقاء الشبهة
أشبه * قلت يتصور إلى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها قانهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
إما جملة مطبوعة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة خالية من المستكن في غير
مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ نحيلة الأولى أي بصور ذهنية ليلام التحقيق الذي
سبذ كره من الوجودات الأربعة أذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ الخيل * ونفى الحلول لني
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماح والقراءة في النبي والانباء فان الكل منفي
حقيقة مثبت مجازاً فليدبره اليان من الفرق لا ونوق عليه (قوله ومحقيقه إن للشئ وجوداً في
الاعيان) يريد بالشئ الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صرح انبائ وجودات أربعة
للشئ على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لأنه وجود مجازي كاخويه عند من
ينكر الوجود الذهني ووجود حقيق كالوجود في الاعيان عند الحكم وشريعة من المتكلمين * اعلم
أن قوله للشئ وجوداً في الاعيان إس كقوله وجوداً في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه أنه واحد
من الاعيان يسمى الموجود الخارجى عيناً لأنه خير الموجودات كما قال لشراف الناس أعيانها * والوجود
في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة ميزته عن الاغيار
ببأنها كما أن الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايها بالبيان

الوصف إلى التجوز وذلك
لان كلام الله تعالى الذي
هو قائم بذاته تعالى اذا
لم يكن حالاً في المصاحف
فكونه مكتوباً في المصاحف
مجاز (قوله لانكار
الوجود الذهني) وفيه
أن الخارج قد صرح في
شرح المقاصد بان كثيراً
من المتكلمين يقولون *
وقال في المتن نفي الذهني
رأى البعض ولا شك أن
الشارح من القائلين به
على ما يدل عليه كلامه في
مقاصده وشرحه وعلى
هذا فلا حاجة إلى ما ارتكبه
من التكلف اللهم إلا أن
يقال أن هذا التحقيق من
قبل المصنف وهو عين شكره
فلا يحتاج إليه (قوله كاخويه)
أي الوجود في العبارة

والوجود في الكتابة وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله)
في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع ^{بازائه} اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولا صورته * ثم اذا أضيف إلى اللفظ
الموضوع بازائه أو نقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في
شرح للمقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود إلخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متماثل
بغيره الغل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ * يعني أنها لو تحققت في الخارج لمكان ذلك الشئ كما أن ظل
الشجر لو جسم لكان ذلك الشجر (ولي الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بالشبهة التي ذكرها خبر المبتدأ (كفتوى)

(قوله خيب بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زاد على جواب شبه المتزلة متفرع عليه
يعني اذا صرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلمنا بوصف القرآن حقيقة بما
هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة للوجود في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
الحدوث يراد بها الالتفات للتطوق * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القرآن يعني اللفظ اسم لما نقل اليه من دفتي المصاحف تواترا * وبهذا اندفع ما أورد
انه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
الامور مجازي وهنا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الشارح * ولا يبعد ان يقال المراد بتحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر *
ورصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي
حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
انما ل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
المذكورين عن الشبهة واحدا فنأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كانه جواب لما
يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة اهل الاسلام * وتوجيه ان عدم مجتهدهم عنه لانه ليس الدليل وبجانبه عن الدليل لانه لا يشترط
ويشكرونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجمل اسمها للنظم فالاولى تقديم الجمل على التعريف
وان تعريفهم لاحد معني القرآن لا جعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج
للاصطلاح في الالوه الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) اول عبارة
الاصولين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
كان المتقول البناء حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعده هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يحمل النظم
ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا يجوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن الازم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان
تجمله عطفًا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة
والحفظ والمسامحة من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا ان يحمل قوله ولما
كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه
(قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجاء
للمشرك الى ان يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكلم) أي كليم الله فان
كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكلم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد
الخ) أي بقوله وبهذا
التحقيق الخ والمورد هو
الحنفي الجبالي (قوله ولا
يبعد الخ) وبهذا اندفع
أيضا ما أوردته الحنفي
الجبالي انه اشبه الخ (قوله
على انه الخ) هذا علاوه
على قوله وبهذا اندفع الخ
كما يدل عليه قوله فلا يبعد
الخ مقارنا بالقائه التفرسية
(قوله فنأمل) لعل وجه
الامر بالتأمل الاشارة
الى انه اذا كان ما ل
الجوابين واحداً يتدفع
ما أوردته الحنفي الجبالي
من ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المصنف
لكن هذا اليراد على
ظاهر الكلام وقد قالوا
ان دفع اليراد على الظاهر
مشكل . (ولي الدين)

(قوله كان المتقول اليه)
أي لفظ المتقول اليه
(كفى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قيل من أنه خص بفتح الكلم لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتفرغ عنها على مذهب الأستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله) فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم للمؤلف (الح) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الأستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح فيه أنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم التشبيه من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضاً بفتح أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر اذا تبين أن أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف المشترك فإنه لا يصح فيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر (قوله) وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز (الح) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يمكن في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الأول مهجوراً وفيه أنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع للعلاقة تقتضيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله) وذهب بعض المحققين (الح) في شرح المواضع اعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في الخطبة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فأنما تسمى كلاماً مجازاً لدالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقررة والمحمولة كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقررة باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة * وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يبرق حقيقة تم كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ بما اختاره محمد الشيرازي في كتابه المستنى بنهاية الأقدام * ولا شبهة في أنه أقرب الى الأحكام

(قوله أو الى ما قيل)
قائله المحشى الحيايى (قوله)
أورد عليه (الح) المورد
والجيب المحشى صلاح الدين
وتبعه المحشى الحيايى
(ولي الدين)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منها ما قيل الخ) قائله الخشي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله أن كلام الله الخ وثانيهما من قوله وأنه إذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله أن كلام الله وعلم

أن الخشي عصام الدين جمع
بمخني الخيالي من موضحين
وجعلها في موضع واحد
وقل معنى كلامه لا عبارته
(قوله وأما أنه الخ)
الاول اشارة الى رد قول
الحكماء أنه ما صدر من
الله تعالى الا الواحد أعني
العقل الاول بناء على أنه
لا يصدر من الواحد الا
الواحد والثاني اشارة الى
رد قول المعتزلة حيث قالوا
انما خلقون لا قالنا كما هرون
في محله . (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا
التحقيق الخ) لا يخفى
ان هذا اعتراف بالفساد
وبالعجز عن التخلص فتدبر
(قوله والتفسير باخراج
المسود الخ) يريد الرد
على (صلاح الدين)
حيث قال في قول الشارح
ويفسر باخراج الخ بحث
لان المفسر به ليس صفة
أولية كما سيحتم فلا معنى
لا يراده هنا اللهم الا ان
يجعل على تفسير الصفة
بأثرها الحادث كما فسرهما
المصنف به فقال وهو

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذه وفيه اباحت * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمخفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان
اسماً للتوحيات يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً وصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه
في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه إذا لم يكن اللفظ مترتباً بالاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في
نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال أنه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى
لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن
اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب
مع هذه الامور المتوجية * ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة
واخراج قولهم عن حضيض الوهم الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه)
لا يحصل لترتيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من نقوش مرتبة قياماً للكلام بنفس الحافظ
(قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيين والتصوير والاحياء فان جميع
هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق بخاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند
الحكماء فانها بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللإبداع مزيد خصوصاً انه يشترط فيه انتفاء المادة
أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يتعرف التكلم بممكن غير مادي وغير زماني صاراً عنده ما يوين
الاحداث * والتفسير باخراج الممدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدل الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري (قوله لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له
خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي
بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذوي * واتفاق
العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم دلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق
كل شيء وأما انه خالق لواحد أوليغ أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد
فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين أطباق
العقل والنقل وبين أطباق العقل والنقل فلا يوفقك الالباس في مضيق التردد في أطباق العقل والنقل
لظنة ان الاختلاف في أنه خالق لجميع العالم ينافي ذلك الأطباق وقوله لا يطابق العقل والنقل على
انه خالق للعالم ظاهر في الأطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مثابها له فليس المراد بالمثالة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق
المثالة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الملاهي محل بحث (مثلاً زاده)

(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحسوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة
قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى
بأمل (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله
والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كقوى)

(قوله فن قال الخ) قائلة الخفى الخيالي (قوله وانما اورد عليه الخ) المورد الخفى الخيالي - (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك بالآخره) هنا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتمامه وانما خير بان يقتدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب وإما العدول الى الجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان الجاز لا يتوقف على تعذرهما) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف الجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المنقتر بين أرباب الاستدلال

على ان تعذر الحقيقة من خواصل حقيقة الجاز فانه اللفظ المنطوق في غير ما وضع له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه الجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان الجاز فيه انه سيجي في آخر الكتاب ان النصوص تحصل على طولها حاله بصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير على طولها الى الجهة والحسية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى الجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجحه على الحقيقة الى آخره) قيد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الإطلاق بل هو أمر حقول من الله (قوله الاول انه يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى بما مر) من أنه لو قام الحوادث بتقديم لزم قدم الحوادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبدية (قوله فلو لم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تنصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وإرادة الخالق قبل ان يتقبل إنما تكون بجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق لم يلاخلافه ونجده على قوله من غير تعذر الحقيقة ان الجاز لا يتوقف على تعذرهما بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأذية الجاز الى آيات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الأصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد يقتدر بالضرورة وما يجيب ان يجه عليه ان لزلية الخلق انما تدفع الكذب بان تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثاً فلا يلزم من قبلها بذاته وجود الخلق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوماً إضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار إضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تصور بدونه فن قال الحكم ببناء الاذلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيأعدا الثاني أو تعلق فهو مطلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال السب المكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يتحقق بهذا اسماً من خلق السواد لامن السواد وانما ما اورد عليه من ان لزوم

العدول الى الخاز كيف ولو كفى عدم تأذية الجاز الى آيات قديم في العدول الى الجاز لكن في صفة الكلام أيضاً (الجواز) يقال معنى كونه تعالى متكاملاً كونه متعلقاً للأصوات والحروف في محالها كما قالت للفترة فليت كونه الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن معناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لا يتم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى الجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق إنما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مقنونة

(قوله قيل والذي الخ) قائله الخفي الحياي (ولي الدين)

في سائر المقصودات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المتع بآيات المنوع بالتحريم (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فاعني انه على تقدير ان تكون كل جسم وامرأته (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله: فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتقدير الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الخلق لا يتصور الا فيا له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الابدان وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة. قل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهو لم يجر او نحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة يمنع وبصر يقتضي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب واراדתه من اعمال الآلة بها يحقق الضرب وهو تعالى منزوع عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة يشاركها الآلة تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة تسمح تقوم مقام السامة في غيره وهذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة فيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله (١) قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المتع مستنداً بجواز الجواز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز ان يكون الارتباط أزلياً والمفعول حادثاً كذا قال (الكسائي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قاله (السيالكويني) أجاب عن القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

(قوله فلا يظهر ما قيل
الحق) فاعلمه الحق الحياني
(قوله قيل الحق) فاعلمه
الحق الحياني
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه
لكل جزء من أجزائه)
فيه ان الكل الجموعي
ليس عين الافرادي ووجوده
ليس عين وجوده وعليه
مبنى الدليل المشهور في
اثبات الواجب كما مر فيما
سبق فكيف يكون تكوينه
عين تكوينه (قوله اشارة
الى انه لا تكثر في التكوين)
لا يخفى انه على هذه
التوجهات الثلاثة يستدرك
قوله لوقت وجوده وعلى
الثالث يستدرك قوله للعالم
أيضا بقدر (قوله بان
تكوينه حال حدوثه الحق)
قال الشريف في شرح
المواقف ومنهم من أجاب
بان التأثير في زمان الخروج
من المدم الى الوجود
وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان المدم بل زمان
الواسطة بينهما ومن التافين
للاوسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الار
فقال التأثير حال المدم
ليد ان حصول الار في
ان آخر حقه وليس في

ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب)
بني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب إلا ان وجود
المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يحق أنه لو كان
التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود الحدوث عن اثبات صفة التكوين
لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم
والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل
لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من
أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق
بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصد
قال أشار الى الجواب اشارة الى الحفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من
أجزائه فالاولى لكل جزء بدون المطلق على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى
في «والاظهر ان قوله وهو تكوين للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات
والى انه متعلق بالعالم لاصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا والى انه متعلق
بكل جزء من أجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستاد باقي الممكنات
الى المقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لم
اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لم يحصل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال
حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه
من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن الين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة
التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت
الوجود الذي تعلق به التكوين مع تقدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بل ان التعلق قديم
كالتكوين وللمكون حادث بان يتعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق
تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ما خصه ليس الامنع لزوم قدم المكون
من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتات والمقدورات واما
جمل العلم مبدا لتلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن
يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم متعلقا آخر به بدمسوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الحق)
فيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما
لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الحق وحاصله ان الترديد
فيصح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه حين على انه لو جمل الجواب الزاميا لخرج
الترديد عن الصق هذا والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم
الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب للشارح الى قوله وفيه نظر تصوير معنى التقديم
والحدوث على وجه يتسلف به للتع وتضع الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان للتع لا يضر لانه يكفي
في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد اما يقال في بيان

(بطلان)

ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهى

(قوله وقيل الخ) قاله المحشي الخياي . . . (ولي الذين)

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

يطلب ان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحيث لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا ثبت صدور العالم الخ) يشترط به منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديماً انتم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أم موجبا (قوله ومن هنا يقال) أي من انبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحدوث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحدوث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى نبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بنبوت ان الصانع مختار لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا لا باقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الاضافية ما لا يتفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا يتفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره بأخراج المعدوم من القدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات وقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقل يفتني أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لازماً على المكون اسم مفعول والظاهر ان المراد به غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جاءه قائماً بالمكون اسم مفعول وحيث يثبت عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزوم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور الفائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالفاً مكوناً واحداً الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم والاولي أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالفاً والعالم مخلوقاً ليطهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبها على بداهة تفاير الفعل والمفعول بتأني كون أحد الوجوه تفاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يحمل المطلوب بداهة التباينة بل نفس التباينة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تفاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره ان كفة على ليست صلة للتبعية والتقدير وهذا كله تنبيه على تفاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتباير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل متايراً للمفعول

(م - ٢٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لم يجعل الخ حيث لم يقل كونه غير المكون بدعي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتباير الخ) فيه انه برد عليه حيث منع كون الحكم بتباير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين متغيراً للمكون لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المتدرجة تحته
 فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغير كل فعل بخصوصه
 ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون
 والظاهر في قوله بل يطلب لخلاله بل يطلب لكلامهم وكانه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب
 على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل يحمل
 يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق
 الإرادة مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك تبني على أنه إنما
 وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقها ولهذا لا يجب إرادتها لأنه ليس مع
 إرادتها تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكرار القسماء إذا كان عنه بد والمراد بالتبعية المتفك بعضها عن
 بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدياً وتحقيقاً فتنبه وقوله تخصيص
 للمكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بد تخصيص
 الإرادة وفي إثبات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً محتاجاً
 لصفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح من الوجوه الممكنة
 دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكم به يوجب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً
 لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يجه أن
 الوقوع على الوجه الأصلح أوجه الكامل المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكم فلا يدل على
 الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا يتناق ذلك الامكان إيجاب
 المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر)
 أي المراد الانكشاف التام لا ما تتأده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة بلحظة
 الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة
 ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعين قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
 ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية
 بالمعنى المتبادر والمزاد (١) بإثبات الشيء كما هو بحاسة البصر إثباته في نظر العقل والقوى الإدراكية
 (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفيه الخ) قد سلك المصنف في إثبات الرؤية طريقاً
 قوياً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بخيواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يعم دليل على بطلانه يجب
 قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها التصوص فقد ثبتت إذ لا يجوز
 تأويل النص مالم يعم دليل على عدم صحة ظاهره فإثبات صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغنى عنه ولا
 حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن نجعل أدلة الصحة معارضة مع أدلة الامتناع فن قال
 الجواز بمعنى خسره الشارح به هو الامكان النعني وليس بمحل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت
 بشيء وقوله مالم يعم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليق العقل وقوله مع
 (١) قوله والمراد بإثبات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي إثبات الشيء إثباتاً مثل الحال الذي
 الشيء متصف به أي إثباتاً مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

(قوله بل يجب أن يطلب
 الخ) وفي الكشف
 قد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه لا تظن لكلمة خرجت
 من في أخيك سوا وأنت
 تجد لها في الخير محملاً ذكره
 في شرح أول سورة النساء
 (قوله فن قال الجواز
 الخ) قاله المحشي الجبالي
 (ولي الدين)

ان الأصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتبوي تجوز العقل بأن الأصل عدم البرهان وفيه أن
الأصل في الحوادث العدم والبرهان على الأمر التامت أزلاً وأبداً أزلي ليس الأصل عدمه وقد
فيه يحمل جواز الرؤية ضرورياً على أن استدلال أهل الحق تبيته فلا تجدي فيه المناقشة وقدم
الدليل العقلي على العقلي مع أن التعويل على العقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى أن الشيخ
أبا منصور لم يمسك إلا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل العقلي لأن الدليل العقلي إنما يبقى على
دلائله إذا لم تمنع الدعوى عقلاً فصحيح الرؤية عقلاً تقدم على التعويل على شهادة النقل على
أنك عرفت أنه تبيته فلا وصية له بضعفه واشتاله على التكلف فلا حاجة إلى أنه قدم العقلي سلوكاً
لطريق الترتيب من الاضغاف إلى الأقوى (قوله ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مبرئاً وأن النظم بشيء
وجداني لا يحتاج فيه إلى دليل فكان الظاهر أنا نرى الأعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق الخ
لأننا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أن العمى والأقطع ليسا مرتين (قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً
في المعلوم الذي تمتع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعلوم
والموجود ولا شياً من الأمور الدائمة ولذا قال في المواظف وهذه العلة المشتركة أما الوجود أو
الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد بمنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
الامكان ولو قبل ذلك داخل في التردد يتجه أنه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره
ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بأن العلة كون المرتبي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
أن يحمل هذا المنع داخلاً فيما سبكه الشارح كالتنوع بسند جواز عليه التحيز المطلق أو وجوب
الوجود بالنسبة ويريد بنفي منخلة العدم في العملية أنه لا مدخل له في علية الأمر المتحقق والا
فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه أن العدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
آخر (قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
وحقائق الأشياء لا تؤخذ من الماديات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
أصل السماعات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لأنه سلب ضرورة الوجود والعدم
ويجبه عليه المنع بسند أنه سلب امتناع الوجود والعديم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
سلم فالواحد النوعي الخ معناه أنه لو سلم استثناء الصحة العلة فلا نسلم استثناء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن
تقوله يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر
فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الأولى جمع
منع عدم استثناء الصحة العلة وتسليمه ومنع استثناء العلة الوجودية لأن المنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدي فيه
المناقشة) هذا رد على
الحشي الخيالي (قوله ولا
يصدق أن يحمل الخ) فيه
تعريض للحشي الخيالي
بأن ما ذكره من المنوع
بقوله يرد عليه أن التحيز
المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة داخل في
قول الشارح وفيه نظر
لأنه آخر كما هو الظاهر
(قوله سبكه الشارح)
أي بقوله وفيه نظر الخ
(ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) للورد الحشّي الخيالي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحيث إذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً بذل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) للورد الحشّي الخيالي (قوله واستعصب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج الملك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنتصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمر اعتباري كمنهوم المباحية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلاً

وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن ادراكها اجمالي لا يمكن به من تفصيلها فإن مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الأخرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر بطلت عليها أدنى تأمل قاذن الأولى ما قد قيل من أن التعميل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى (قوله أما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فبين الثالث قاطع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلة بمذ بطلان علة الحدوث والامكان الا أنه يجب أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق أنما يتعلق بالمنفصلة القائمة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا ثبت صحة رؤية الواجب (قوله أوجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول إذ تقريره أن العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كمنهوم المباحية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية الا أن رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات البصر فتوهم أن المدرك والبصر ليس الخصوصية واستعصب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والتصالح لتتمك به أنما هو ظاهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا إلا ادراك أن المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الأمراض أو موجود ممكن ولم يرد أن البصر الهوية المشتركة هـ فإن قلت لو كان المدرك الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهرأ وعرضاً هـ قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري) أما منع لسكون وجود كل شيء عنده أو تأويل لقول من قال ببيعة الوجود بأن العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسمع الواجب بل بحيث يسمع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه إذ حاصله أنه يكتفي مشترك بين الجوهر والمرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود هـ وأما ما يقال أن هذا الدليل متقوض

قال وجوابه مأمور في بحث الوجود من أن الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري الزاماً مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قائله الحشّي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال أن هذا الدليل متقوض الخ) وحاصل النقض أن الدليل بجميع مقدماته جار في النسبة مع تخلف الحكم لا امتناع مقوسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة مقوسيته تعالى لما اشهر عن الشيخ الأشعري فتأمل (كفوي)

(قوله فيدفع الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلتزم صحة معلومية الواجب فان ما يقرر عن الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الأخرى (١٩٧) بقيد استلزام صحة اللبس

الا انه لما لم يرد النقل باللسب لم يلتفت الى البحث عن صحة وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشموعة والمسموعة وهو منسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النفس بصحة المذوقية فتقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل حلى أنني وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ما قررره الأشعري صحة اللبس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشموعة والمسموعة إنما يرد لو ورد على الأشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع إنما هو بناء للقائب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع إنما يكون على من قبل ما قرر عن الأشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل)
القائل السيد السند في شرح المواظف (قوله

بصحة المسموعة فيدفعه ان ما قرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى بقيد استلزام صحة الابصار صحة اللبس الا انه لما لم يرد النقل باللسب لم يلتفت الى البحث عن صحة والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية واللائي بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله و تقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وما يدل على الامكان انه اني الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لفي الامكان تصحيحاً لا اعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجليل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا ينطبق كما لا يطبق الجليل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع ونكون بمنزلة ان نراى ولكن تمتع الرؤية ونجبه على دلالة متعلق الرؤية فالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعلق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت محال ولذا نسخ ان انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة فانيته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المتعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق المألوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يباقي وجود المتع بالممكن المدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فلا دلي على تقدير ثبوت المتعلق به (قوله فسال ليلموا امتثالها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارفني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأمانا لم الظاهر فيه وانما لا لم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ودرجة كون المتعلق عليه استقرار الجليل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان انتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشترطه به ان يكون وقوع المتعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواظف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره الحاشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواظف حيث قال لا يقال قاعدة التعليق ربط المدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى فتأمل اقده السيد الكفوي

بدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس بتأمل انشاء الى هنا (كفوي)

(قوله وزيف بان الخ) مزيف (١٩٨) هذا الاستدلال هو الامام الامدى ولخصه صاحب المواقف في تبينه

الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين)

(قوله قاندفع الجواب)

أي جواب الشارح (قوله

لان الوجود مبوق

بالوجوب) فالوجوب لازم

الوجود فذكر هنا بطريق

الكناية عن الوجود

والوقوع (قوله أو أراد

بالوجوب الثبوت) فانه

معناه اللغوي والفرق بين

هذا وبين الاول ان

الوجوب في هذا بمعنى

الثبوت وفي الاول بمعنى

الحقيقي الا انه جمل كناية

عن الثبوت (قوله آياته)

قالايجاب مأخوذ من معناه

اللغوي وهو الثبوت

وأتخير به يمكن أخذه

من الوجوب السابق على

الوجود ومن الوقوع

بالضرورة (قوله لان

النظر اليهم يوجب

السرور) لتلليل لقوله

أقرب مما ذكره يعني

ان سوق الآية الكريمة

لبشارة المؤمنين وبيان

اهم يومئذ في غاية الفرح

والسرور وهذا التأويل

يناسبه لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه قاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما
بندفع بأن ترتيب الدليل الثقل بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع إمكان
المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحركه لا يجوز أن يكون مجتمعاً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين
بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليلي قولهم لن يؤمن لك فلا يكفهم قول موسى
عليه السلام الرؤية متممة وينفهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا يد للرسول
من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد بالاستقرار بشرط
الحركة لم يمنع إمكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالثقل) بعد الفراغ من مقام
صححة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل
عنف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة
أو أراد بالوجوب الثبوت فعني الواجبة بالثقل الثابتة ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين آياته وقوله
ورد الدليل السمي ليس تكراراً لقوله واجبة بالثقل لاشتماله على فوائد خلاصه قوله واجبة
بالثقل كون الثقل دليلاً مفيداً لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور ومفهوم الرؤية للمؤمنين
والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقولته تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات
ذكرت في المبسوطات وتبي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربا عبارة عن
أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناضرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان
الى ربا بمعنى في ربا ناضرة أي منفكرة وتنبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية
نعم الكل وليست كرؤية الهلال مخصصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر
الصحابة في روايت حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راء وانما تفيد رواية الكثير
المصدق التواتر لومع منهم جميعاً لان سمع من واحد قل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الحسم لا يسل الاجماع بل ينوهم السكون من تحقيق الآيات
والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين
صححة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع
إمكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين
وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق
الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السنية المتزمنة لاهل الشرع
لو لم يتمتع العمل بها لم يفهم الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكما كانوا مجتمعين على
ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما
كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو أجمع الامة على كون
الدليل الثقل محمولاً على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يصل بهذا الاجماع لظهور
الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على
الخطأ فالاجماع بحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمة الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناضرة ذوي الهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل (هذا)

واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

هذا الاشتراط (إماماً مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من المرئي في المرئي بل جوزوا رؤية أمي الصيغة المتدلس أوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة جاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف لشيء إلى ذاته المخصوصة كصفة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاحتصاص بجهة وحيز وعنده قنوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد إشارة إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى أيانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال يفتي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا يفتي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه يفتي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته إلى مكان وكان المستدل استدلالاً على عدم اعتبار هذا الأمر في مفهوم الرؤية وإمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السميعة على ظهورها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فذكر من النظر مندفع (قوله لو كان جاز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا أي) وأن لم يجب أن يرى (لجاز أن لا ترى حبال شاهقة بحضورنا مع وجود شرائط الإبصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب إماماً منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإماماً منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية يخلق الله تعالى والمادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإماماً منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة المبد ولذا منها عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السميات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الإبصار للاستتراق ومنع كون الاستتراق فيه لعدم السلب لجواز أن يكون لسلب السموم فإن الشيء الداخِل على العام يكون لشيء السموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الإحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة تلبصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الإبصار للاستتراق وعموم الاوقات والاحوال حمل لا تدركه الإبصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله أيها * فإن قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قات نجعل الآية مدحاله تعالى بفتي الرؤية وما كان بعده مدحاله كان وجوده نقصاً يتم عليه تعالى * فإن قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً لعدم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب إليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نقياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الإبصار له تعالى أن يصير مدركة له وأدراكه الإبصار أن يصير مدركاً لها فالنفي أن ادراكه الإبصار له ليس كادراكه الإبصار للأشياء

ففيه اضمار بلا مرجح
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما أن فيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة إلى الجهة
(كنوى)

(قوله انتهاز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجأت فرصتك من البرأى نوبتك والتهز التناول
 إليك والتهوض التناول جميعا والتهزة الشيء الذي هو مبعوض لك والانتهاز كالافتراض يبعدي إلى مفعول واحد وهو ههنا
 فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الانتخاذ فيتعدي إلى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر
 أن لفظ شرح سقط من قلم المصنف وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق
 أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثال ورؤية الحق في المنام بمثابة لا بعينه وفي
 المتع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في أنه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلفظه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتعت
 لما حصل المدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) للضرورة منوعة بل ما عده صفة
 مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك عدم أقوى في المدح وعدم عدم عدم بمدح بمدح الرؤية لان لم يكن
 لامتناعها اذ الجسم المعدوم تمكن رؤيته والبارى بمدح بنى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة
 لانتهاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المدحومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الوجود عنها ألا ترى
 أنه لا يمدح شريك البارى بنى صفات النقص عنه مع امتناع نبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان
 الله مع كونه مريئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المنقيد وجوع النفي إلى المنقيد (قوله ومنها) عطف
 على قوله من السميات فيكون التقدير أقوى شبههم من السميات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل
 منها أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار إليه بهذا في قوله ولهذا
 اختلفت الصعوبة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف اذ لو لم يمكن عند الحالك بالوقوع
 لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان
 لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت
 عن كثير من السلف) منهم الشيخ متجمل الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة
 بعده كان دائما معه متكئا فكما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه
 اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد) لا يعني أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تمام أفعال المخلوقات
 كلها وان الأدلة انما يجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم
 في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع أنه يحمل المؤثر في أفعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش
 عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لأنفسهم لان في الخلق
 معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير قوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير
 على طبق الفعل وهذا تبين أن نحاشي قديما المعزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواعي تفاوت
 بين الخلق والايجاد والاختراع على أنه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

المنية وامتنع منه آخرون
 ولا معنى للاختلاف في هذا
 فان الرؤيا معروفة إلى
 الاعتقادات ويكون لها
 تأويل صحيح وعلى هذا
 يحمل قول النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم من رأى
 في المنام فقد رآني فان
 الشيطان لا يتجمل بي أي لها
 تأويل صحيح انتهى ولقد
 وقعت لي مرين مرة قبل
 البلوغ ورأيت فيها بيت الله
 أيضا ومرة أخرى بعد
 البلوغ وقت مجاورتي بمكة
 المكرمة المنرفة حال
 ابتلائي ببيتكين عظيمين
 والله الحمد والمئة (قوله
 بل ثم أفعال المخلوقات)
 كذا في ابتكار الأفكار
 للآمدي وقال المحقق الطوسي
 في نقد المحصل ولما لم يكن

للنزاع في أفعال الاختيارية كثير فائمة لم تعرض لها وقال في إن أفعال للعباد (قوله ولم يتحاش) (اطلاق)
 عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هنا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين
 على أثر واحد والافتد قيل لعل مراد الاستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انقضت إليها قدرة الله تعالى صار المجموع
 مؤثرا في الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر أو جارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الامانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم
 اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار إليه في الجمع الخامس من أنه يجوز أن يكون المراد بنى ادراكها بانفسها من
 غير اعانة الله تعالى إياها (كنفوى)

(قوله والمواقف الح) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جمعه ضروريا جملة صاحب (٢٠١) المواقف نظريا حيث يبينه بالدليل ويمكن.

أن يقال إن ما ذكره المواقف

تنبه لادليل كما يدل عليه

كلام شارحه السيد السند

حيث قال كما يشهد به

البسطة (قوله بما أتى

به يمكن) لفظة من هنا

بمعنى في كما في قول الشاعر

ولست إلا كثرهم حصي

فلا يلزم الجمع بين اللام

ومن في أصل التفضيل

(قوله بنا أو مينا) الأول

إشارة إلى ما ذكره الشارح

من الضرورة والثاني إلى

ما نقله عن المواقف من

النظرية (قوله وإن قيل

أنه الح) هذا إشارة إلى

الرد على المحشي الخيالي

وفي بعض النسخ ونزيل

وله وجه أيضا (قوله

واشتمال الشيء الح) هذا

تمهيد مقدمة لأجل الرد

على الشارح بقوله فلا يتم

الح وأنت خير بأنه لا يلزم

في الدليل رد جميع المذاهب

الباطلة بل يكفي فيه رد

المشهور (قوله يقال الح)

قائله المحشي الخيالي (قوله

قلنا لم يرجح الح) قال

عبد الحكيم اللاهوري

كما أن غرض الشارح

بمجرد بيان وجه جعل ما

مصدرية لا ترجيحه على

الموصولة يمكن أن يقال

إطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بفالك وقوله من الكفر
والإيمان والطاعة والعصيان إشارة إلى أن المراد بالفعال ما يسمى فعلا لفة إذا الكفر عدم الإيمان والعصيان
عدم الاتقياد فهما أمران عديمان والإيمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الإضافة وإلى أن
الخلق يتعلق بالأعدام المضافة وأن لا يتعلق بعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة بأن قال لا يجوز
استناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لإيهامه الكفر وهو أن الكفر
والفسق مأمور به لما ذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعد الالتباس يجب التوقف
إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف نمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق الفاذورات وخالق
الفردة والخنزير ولا يقال له الزوجات والأولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الأول أن
البد لو كان خالقا الح) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة البد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع
قدرة الله تعالى وجعل توقف الإيجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يبين
بأن الأزيد والاقصى مما أتى به يمكن فتخصيص ما أوجد بالقصد والاختيار لا يدل له من العلم به
والفرق بين الكسب وبينه في ذلك - واما كان بنا أو مينا مشكلا وإن قيل أنه إقاضة الوجود
بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال الشيء على سكنات
متخللة أي بين الحركات البطيئة مبن على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لأن كون البطء لتخلل
السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في نبوت الجواهر الفردة وقوله وليس هذا
دعوى لا عين العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وميلها يقال اما لا يمنع أنه لا شعور للشيء بهذه الأمور بل
توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين
السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد
لا يخفى وقوله وهذا يظهر أفعاله فيه أن كون نخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك
الفصلات خفي والمضرة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القياسوس (قوله أي عملكم على أن
ما مصدرية إلا يحتاج إلى حذف الضمير الح) يقال يرجع ما الموصولة الاستثناء عن جعل العمل بمعنى
المعمول وعن اعتبار الإضافة الاستغرافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الأصل في الإضافة
العهد بخلاف ما الموصولة فإن وضعها للعموم تحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضا
أن فيها مطابقة ما نختون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما متصلون مصدرا بمعنى المعمول
بل مع جعله بإقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وإنما شبه على أن الداعي إليها ليس إلا هذا القدر
هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على أن النص دليل تام لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما
توهم أنه لا يدل عليه إلا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستثناء
عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا
تعملون فيما ينفية المقام لكن في قوله وللعمول عن هذه النكتة الح أن فساد هذا التوهم لا يتوقف
على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب
وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أي يمكن بدلالة
العقل) وللمتذلة أن يجملوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجملوا الخلق أعظم من الخلق والاعتدال

(م - ٢٦ حواشي المقتات الثاني) (عصام) غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى

(ولي الدين)

(قوله جملوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول إن مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب قتله هنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه أنه انكرا الاعتزال في هذه المسئلة وإن تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا تقريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

ان الاحتجاج يستعمل في
النظري (قوله من حججهم
الذي احتجوا به) الظاهر
أن يقال اني احتجوا بها
(قوله وقيل الخ) قائله
المحتج الخيالي (قوله
والجواب بان الخ) هذا
رد على المحتج الخيالي بان
هذا الجواب كما ينفعنا
ينفع الجيرية أيضا فهو علينا
لأننا من كل وجه فلا
يكون جوابا تاما من كل
وجه (قوله للمحلية) أي
للافاعلية وذلك ان فعل
المبدع مخلوق لله تعالى
ابداها واجدانا ومكبوب
للمبدع والمراد بكعبه آياه
مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه
تأثير أو مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا
مذهب الشيخ أبي الحسن
الاشعري كذا في شرح
المواقف للسيد السند
(قوله فالجواب الخ) يعني
أن الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المنقذ حاذ كره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكذب على ما نحققه إن شاء الله تعالى (ما انصف)

(قوله لا يماز كره) أي بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٤٣) إلى دقة الكلام ووجه التزام

وذلك لأن الباري تعالى مصدر غير متصف والزاتي متصف غير مصدر وإذا كان الزاتي عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلاً (قوله أن يقول له الخ) أي على أن يقول فالجبار متعلق بأجري فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أي كما أن المشيئة تكرار بمد الإرادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفاً فلا وجه لتركه (قوله والظاهر الخ) وأنت خبير بأنه خلاف مذهب المصنف لأنه من المتأيدية وهم يثبتون للمبدئ نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والضعائف (لما عرفت) أي عرفت آنفاً حيث قال أي بإرادته بالمبدئ الخ (ولي الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) ويشير إلى الوجه لتركه وهو إن يقال أكتفى بظهور حالهما من بيان حال الإرادة (قوله وما هو المشهور أن الرضا الخ) فيه مسأحة

ما أنصف بها فإن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم إنما يندفع بآيات الكسبي لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاتي هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لأنه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمل (قوله واذن خلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن أن يراد فضل ما هو سبب للخلق لأنه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعها هو بصورة الطير تصديقاً لرسالة عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته) أي بإرادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بإرادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء فهي عن الرضى دون الإرادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد السكل ومن الذين أن كون أفعال العباد بخلق الله تعالى يقتضي كونها بإرادته فلو قال فهي بإرادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلق الله الكون بإرادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى طاقته فيما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون والظاهر أن يراد به الاختيار فان الحكم بنبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذلك ما تحسب اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن ينبغي عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة لله تعالى إذ لا معنى لكونها بغيره إلا كونها بخلق الله ولم يحمل على معنى المصطاح عليه عند الأشاعرة وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله لا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل أعني قوله لأن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة إلى قوله والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله وبما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقضي أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقضي والرضا به من حيث أنه مكسوب للعبد ككفر وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني إرادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود آجيم إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تبعية القدرة لعارض لما الآن يقال أكتفى بظهور حالهما من بيان حال الإرادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والظاهر أن المراد سلب تأثير قدرة العبد وإرادته ومشيئته (قوله قلنا أنه تعالى أراد منها الكفر والنسق باختيارهما) الأولى أراد بهما لما عرفت فتذكر والمستزلة أيضاً قالوا بالإرادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد إيمان الكافر رغبة واختيار الإيجاب واضطراراً لكنهم خالفوا في جواز تخلف مرادة تعالى عن إرادته وقالوا لا تقص في ذلك إذ لا مغلوية كالمالك إذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى أنه لو تم إرادة وقوع الشيء اختياراً لم إرادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الإرادة تجميع الاختيار فلتتحقق تلك الإرادة المطلقة في ضمن ما يجمع الاختيار

والمراد أن قولهم الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء الخ (قوله ولا يخفى أنه لو تم الخ) لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخم وكفى بهذا قضية ومغلوية كذا في شرح المقاصد (كقوي)

ونحقيق للمقام ان التكليف بالمتع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعزلة ونحن نقول لا يقيح عنه شيء والتكليف بالمتع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتع انما هو في المتع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأرادته واقع (قوله والمعزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبدان كان واحياً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراماً فبعبك والندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه ووطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعمه ان ترك ارادة الخير كإرادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسامى تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد تعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيراً وقول المجوسي فانما أكون مع الشريك الاغلب يحتل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول المحدثاني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جمعه فغلبوا للبداهة بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مراداً لنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله الحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولأنه لا يشل عما فضل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ونأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالنسبة بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً أو نأمر به وقد يكون مراداً ونسبي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عيده بأمره بشيء ولا يريد منه فاقه تعالى بأمر بما لا يريد الحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللمباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويماقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كاللدليل على ان العبد اختاراً فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كافي الافعال بالمباحة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عنده من سوي الجبرية والحكم لان نسبة الفعل إلى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللمباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكم حيث قال فصل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويتمتع بخلاف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للسيد قبلاً نسب إلى قدرته سواء كانت جزءاً للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الأشعري فقد ضيق دائرة إعادة العبادة حيث خصها بمذهب الاستاذ والأشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خذف الياء وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده الخ)
هنا رد على المحشى
الخيالي بأنه ضيق الواسع
في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ)
فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالأمور به فراد السيد عدم الاتيان بالأمور به فلا يكون الاثبات به مراده اذ السائل لا يريد الضدين معاً (كفوي)

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويماقب عليها بل نفي الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) نفي
القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصد
والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة الحركة
إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشا الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم
الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم
يلتفت إلى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أن لا يثبت عما يفعل
ويرد أنه يتجه على لزوم عدم محبة التكليف أيضاً فلا وجه لتساخيه بناء على بدهة عدم محبة تكليف
الجماد ومنع لزوم عدم ترتيب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضاً مثله في بطلان عدم ترتيب استحقاق
الثواب عليه ويتجه على عدم محبة اسناد أفعال تقضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء
وضع الفعل للقصد متابة أرباب اللغة الذين لبسوا من أهل التحقيق الوهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء
يوجب الوضع بل لا يعرف المبني على الوهم والافتراق في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لزوم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص
القطعية) بالنصب عطف على كتابة المتكلم في قوله لا نأكل أن ننتفي ذلك عطف على نفي فرق فقد عطف
الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على
القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فلهم
بعبثهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفت قوله والنصوص القطعية ليكون
المعنى والنصوص القطعية نفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان
التالي فلا آية الأولى تدل على محبة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم وأسناد ما يقتضي سابقة القصد
والاختيار والثانية تدل على محبة التكليف لأنه لا تهديد على الكفر والتعويض على الإيمان والترغيب
فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى محبة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فإن قيل بعد
تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم إرادته
تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالإيمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يردلان ما سبق إبطال لتعميم الإرادة بلزوم الجبر وهذا
أسبغ للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعمتيه أن استعصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه
والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة
إلى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تنفك إليه فأنك بما سمعت عنه
غني (قوله لانهما إيماناً متعلقاً بوجود الفعل فيجب أو بعده فمتنع) أورد عليه أن تعميم الإرادة
ليس إلا لشمول الموجودات إذ لو كانت الإرادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أولى لأن كل مراد حدث
بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع بإشياء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة علة لعدم فلو تعلقت الإرادة بعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فلا يظهر كما قيل أن يقال أن تعلقت الإرادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع المملول

قوله وربما يقال الخ) قائله
المحتش الحياي (قوله أنه
لا تأثير) فاعل يكفي (قوله
وأورد الخ) المورد المحتش
الحياي (قوله ويرد) أي
هذا الإيراد (قوله أنه
يتجه) أي أنه ينبغي (قوله
أورد الخ) المورد المحتش
الحياي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإيراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هذا رد على المحتش الحياي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد المحتش الحياي (قوله
فلا يظهر كما قيل الخ)
قائله المحتش الحياي
(ولي الدين)

(قوله فبطل الخ) قائله الخنى (٢٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على الخنى الخيالي حيث قال

بدون العلم ولك أن تتكلم بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته الآن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمها بعدمها فلا معنى بتعلق الإرادة بعدم إلا أن تقتضي الإرادة بعدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه إن تعلق العلم بالوجود وجب والإمتنع انعدام تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه واللازم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً لا شك في قوياً ومنع منافاة كون الشيء واجباً أو ممتنعاً للاختيار حتى نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذا لم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فاعتبار علمه ظاهر لأنه علم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجباً فلا يكون اختيارياً وأما اعتبار الإرادة فبطل مبنى على أزلية تعلقها وفيه بحث لأنه كما أن تعلق الإرادة وإن كان حادثاً يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار البعد كذلك هذا الإيجاب يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقص بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف البعد فإن تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق إرادته تعالى عقيب إرادة البعد بتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة واللام تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بتحتي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى أن السؤال إنما يتوجه على من لم يجعل فعل البعد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة البعد وإرادته مدخلا) وإن أبيت فبالبرهان على ما عرفت والبدهي ليس إلا مطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أو لا بمجرد كونه مداراً محضاً كالأحراق بالنسبة إلى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لأن في التأثير ليس بدنياً بل إنما ثبت بقيام البرهان على أن السكك بخلقه تعالى استقلالاً (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب التام والى فالتدور مع الفعل أقول ليس التعقيب التام أيضاً بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف البعد القدرة والاحتياج في خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك بل صرف البعد قدرته من الأسباب المادية التي ليست سببها الإلهية فكذلك التعقيب وصرف البعد قدرته وإرادته إنما يصير كسباً بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلق الله تعالى لم يكن كسباً فالكسب مقدم على الخلق ذاتاً متأخر عنه وصفاً ولا يبعد في ذلك فإن الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار إضائه إلى الموت قتل بالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه فتلاً وكون الفعل مقدوراً لله تعالى باعتبار الإيجاد ومقدور البعد بحسب الكسب يتجه عليه أن الكسب صرف القدرة فخلق صرف القدرة فخلق الله تعالى فلا شيء للبعد وإما البعد فهو خالق بعض أفعاله ولا يتبع دعوى كونه اعتبارياً في إخراجها عن كونه مخلوقاً للبعد لأن مسألة خلق الأفعال غير الأفعال الاعتبارية لا يرى أنه جمل الكفر من المخلوقات وإذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسباً من البعد فهو راجع إلى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة البعد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فبيان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

وقد يجاب بأن الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أي في التشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو الخنى الخيالي (قوله قبل هذا الخ) قائله الخنى الخيالي (قوله ولا يتبع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى أن صرف القدرة فعل البعد ولا يطلق عليه الخلق لأنه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذي يقال لها الحال والخلق إنما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام أن يقال الكسب الذي هو صرف البعد قدرته إلى الفعل مقدور لا بد وقع ذلك المقدور الذي هو صرف في محل قدرة البعد وذلك الخلق هو نفس البعد وأطرانه والخلق الذي هو إيجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى وذلك لأن قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزوعة عن الخلق ولا يطلق لفظ

الحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لأن الحال مع الحل يتغير إن وصفنا الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق في التمهيد فالتدريج والخلق فعل هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أي كل من النكس القائم بالقدور والخلق القائم بالخلق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التمديد آتفا على هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ إلى الجواب ولا إلى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب للقدور) أي المكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة (قوله الكسب للقدور) العبد (قوله والخلق للقدور)

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب للقدور وقع مكتوبه في محل قدرته والخلق للقدور وقع مخلوقه لاقى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب للقدور وقع في محل قدرته والخلق للقدور لاقى محل قدرته ووجه عدم صحة انفرد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله أن الشركة أن يجتمع إنسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لأن ما يترتب على الخلق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال أن الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب للعاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقا للثمن ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده سلفها والخلق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتمالي عن السلفه وإن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك منه (قوله والحقن منها) في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو نهي والحقن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق هنا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى أن صفه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح بالخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجزئ الفاعل عاجلاً إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكون في التعريف أحد الأمرين وكون التعريف بما لا يكون متعلقاً للثمن والمقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضا يشمله فينبغي أن يجعل محكوماً عليه وبه والذم قول أو قيل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن إضاع حال الغير كذا في المواقف ومتضاه أن المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالمحذور ولا يدخل في التعريف ترك السنة وأن لعقاب عليه لأنه متعلق به الذم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقاً لكن

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فإنها كالواجب في أنها يستوكان بتركها في الإثم كذا في فتح الغفار شرح الشارح لابن نجيم (قوله وأن لعقاب عليه) أي وأنه لعقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسيري يعني أن المراد بقوة ترك السنة العتوية بنيران النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح وأعلم أن المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصي في أحد إلا أن لا يشفع فيه أحد فان الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما به عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مثله تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومثله تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يد بمثله الرضاء ذلك لكن بجذاته لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لا ضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحنات يذهب البشاش وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يدعو سيئة تضييع قدرة فعل الخير لعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علاه كسب قدرة الشر وكسب الشر وإضاعة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم زل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزولهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد مسبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) اثار بما سيصرح آخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بقاء تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فانجبه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على انتفاء بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالتأيت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن النفي عند الاشعري يكون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق بدحيث

(قوله فلا وجه لما قيل
الخ) قائله الخ حتى الخيالي
(ولي الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام المرض
 بالمرض بمعنى ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يتبع الفعل في الحالة الاولى
 لاستفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتاعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام المرض بالمرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
 لا معنى لوجوده يتبع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم
 من المواقف طهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان الفائتين يكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستجدة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لاستناع قيام الاعراض والمعتزلة لا يجوز أن
 تكون القدرة عليه مع والالزم إيجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تعبد بمذهب وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الآن بسند الى حكم بدية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما يجبه على قوله والاقبلة ووجه امتناع قيام البقاء والمرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في تمام أمثال هذا الوجه صورية اذ الوصفية قابلة للاختصاص
 الثابت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام المرض بالمرض ولو قبل
 السلامة أمر عديم لزم قيام المرض بالمعصوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال فنحن
 انما لبيت باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن المرض
 والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها برتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية
 شاهدا لهذا الاطلاق لا يجبه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحس حيث أسندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف
 بالحس وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وتفسيرها
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان السلام ليس وصفه ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يمكن العيدين

(قوله فن قال الخ) قائله
 المحشي الخياي (قوله وبما
 نقلنا الخ) أي قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قبل الخ) قائله
 المحشي الخياي (قوله كذا
 قيل) قائله المحشي الخياي
 (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عفيه لاجالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله
 فان اريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللفظ على المعنى الاول نظر
 اذ لا يقيم فيها من المعجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند
 أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة
 المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف المجاز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون
 مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريراً لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما
 لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لا متاع بقاء العرض فلا وجه أن يقال
 يرد أنه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان محتماً في نفسه بجميع
 الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تدبر ابل كلام المواقف
 فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المتع من العبد عادة فمقدم وقوع
 التكليف به متفق عليه أما الخلاف في جوازه وأما ما يتع بناء على علم الله تعالى أو إرادته خلافه
 فالتكليف به واقع فقوله وأما النزاع في الجواز يوم أنه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به
 التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور
 يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمتع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن
 الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وإنما يدل على أن الأمر في قوله تعالى (أنبئني بأسماء
 هؤلاء) ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف
 الي حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لأنه لا يتناقى عدم وقوع التكليف وإنما يتناقى عدم
 إمكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي
 لا تأتي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامساك مثل التخلص منه ولا
 يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حيث لا يناسب أن يسأل السائل
 عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا
 يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا
 أخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن
 الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع الذي تلي الاستمرار ودون بيانها خروط القناد (قوله
 وجوزه الاشعري بناء على أنه لا يقع من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالمتع
 في نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق وذلك أن
 تقول عدم التجوز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة)
 ثابت هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لتحوها وإنما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في
 استخراجها ودقت بالنقض وهو أنها لو كانت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه
 علم لهم لا يؤمنون وأخبر به وفيه بحث لأنه تعالى علم أنهم لا يؤمنون إيماناً تاماً كيف وكل واحد
 يؤمن عند اليأس الا أنه لا يتفهم إيمانه ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قيل اليأس اذ لو
 كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس مما لا يكلف به بخارجاً عن عبدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل

وجه المسامحة في ذكر

الاول في الموضعين (قوله

مراد الامام) أي الامام

الرازي كما تقدم اتفاقاً في

قوله ومن هنا ذهب

بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة

عفيه) بطريق جرى العادة

(قوله يشعر بالخلاف فيه

أيضاً) حيث قال وجواز

التكليف به فرع تصوره

وهو مختلف فيه فمنهم من

قال يمكن تصوره ومنهم

من قال باستحالة وحكماً

قال الشارح أيضاً في شرح

المقاصد فلا وجه لتخصيصه

بكلام المواقف (قوله

وفيه بحث لانه تعالى الخ)

حاصل محله منع تقريب

قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم

بأنهم لا يؤمنون بعد حمل

الايمان في قوله لزم أن

لا يجوز تكليف أمثال أبي

لهب بالايمان على الايمان

مطلقاً أي سواء كان تاماً

أو لا وحاصل دفعه حمل

الايمان فيه على النافع

وتخصيصه به (كفوى)

(قوله الى ما قبل الخ)
قائله المحشي الخياي (قوله
وأورد الخ) الموردا المحشي
الخياي (ولي الدين)

(قوله ويمكن خلها الخ)
حاصل هذا الحل منع
للملازمة الثانية من التقرير
أعني قوله لو وقع لازم
كذب كلام الله تعالى كما
ان ما ذكره الشارح منع
الملازمة الاولى منه أعني
قوله لو كان جائزاً لما لازم
من قرع وقوعه محال
لكن يرد عليه ان الكلام
في كلامه تعالى الذي قد
وقع وثبت منه تعالى فني
الملازمة انه لو وقع لازم
كذب كلامه تعالى الذي
قد وقع وثبت لافي مطلق
كلامه تعالى والمنع المذكور
مبني على حمله على ذلك ثم
ان سوق كلامه يقتضي
ان يقال اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى
بانه يكلف النفس بما
ليس في وسعها أو يقال
يستلزم كون خبره تعالى
بوقوعه فتأمل (قوله لانه
بحق الخ) هذا لا يدل
على المدعى لان محققه بعد
تحقق السبب مع ارادة عدم
تحققه لا ينافي عدم حصوله
لو لم تتحقق الارادة به قبل

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها أصلاً ويمكن حلها
بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه إنما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وإنما خبره عن عدم إيمانهم
لا في الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع إيمانهم لا خبر به لا بعدم إيمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في أنه هل للعبد
منع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالإنسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليفه بعد جملة
مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي السكسب لاحالة فان مكسوب العبد عما للعبد صنع
لتخليفه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وإنما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
الشارح بقوله والاوولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ونحوه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالسكسب ولا بالتخليق
فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب
عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
بالناظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا تدفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
يحتاج في دفعه الى ما قبل ان هناك ضمنية مطلوبة وهي انما نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات فينا حالنا بالنسبة الى التوفقات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها ان تقدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب بمتعم وبعبارة
لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجهه وفوت التمكن
من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال
ولهذا لا يمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بآرادة المتمكن فان الارادة
ما به يرجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الآن ما ذكره أظهر فلذا
اختاره فتأمل (قوله والمقتول (أي كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه وللتناس أجل واحد عند غير السكسبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم للموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير السكسبي فانه عند السكسبي
أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان السكسبي أيضاً قاتل بأن
القاتل قد قطع الاجل لثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع
بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يخبر عادته تعالى
بموت جماعة في ساعة يرد قوله أنهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
أيضاً فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
سواهم لعدم الالتفات الى ذمهم واستقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف
العادة وما هو عادة وإنما أوقفهم فيه الغرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فصل

الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله أنهم أيضاً) فاعل تجزئ (كفوى)

(قوله ووجه بانه الخ) الموجة (٢١٢) هو المحشي الخيالي (قوله كما توهم قتل الخ) المتوهم القاتل هو المحشي الخيالي

{ قوله وأورد الخ } للورد
هو المحشي الخيالي { قوله
العارية } وهي بالتشديد
وقد تحققت منسوبة إلى
المارقان طليها عيب على
ما قال الجمهوري وابن
الانير ورد الرأغب وغيره
بان العاريائي والعارية واوية
على ما صرحوا أنفسهم به
وفي المبسوط وغيره انها
من العربية عليك البار بلا
عوض ورده وغيره
بالمشتقات استعاره منه
فأما واستعاره النبي
على حذف من والصواب
ان المنسوب اليه العارة
اسم من الاعارة ويجوز
ان تكون من التماور
والتاوب وان تكون للباء
لا لحنى كالكرسي ذكره
الزاهد كذا في جامع
الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ)
نوحيه للبارحة بحيث يندفع
عنه ما قيل الصواب ان
القاتل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد
لان موت المقتول عندهم
فيل القاتل بطريق
التوليد لا يصح لله تعالى
فيه فهو الذي قطع عليه

القاتل ويجعل قتل الله لزم خرق العادة لا لا تعجز ذلك يوجب قدسا في المعجزة ومعنى قطع الله
تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح
المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير هدم وتأخر
فهو ينحصر في ذلك في المقتول أم للمعلوم في حته انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل
له (قوله لئان الله تعالى قد حكم بالجلال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية)
قد تكررت هذه الآية في التزويل مصدرة بقوله لا يكمل أمة أجل وتبين الاجل لكل أمة لا يستلزم
تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامم في الاستدلال بحث وقوله واحتجبت للمقتول الخ مخالفا لما
قل عنهم أنهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانفصلها
عند انتفاء أسبابها ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكرنا من المبهات بصورة بصورة الحجة ولا يبعد
ان يقال تبع الواهم لآزعمهم فان ما ذكرنا حجة لآزعمهم كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن
الجواب نافعا لان دفع اللب لا يمنع (قوله وبانه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذم الخ) بدفعه
ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعله بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي
استحقاق التمس كان لماوت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل
الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعله بان طاعت نصير سبعا لثلاثين
سنة من عمره نصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لأنه قدر أربعين على تقدير وسبعين
على تقدير حتى يؤرل الى القول بتعدد الاجل كما توهم قتل قاتل في الجواب ان آحاد الاحاديث
لا تمارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني
(قوله لان الرزق اسم ما يسوقه الله الى الحيوان فيا كلمة) ما يمول عليه في تعريف الرزق كل
ما انتفع به حي سواه كان بالتقدي أو غيره وقال به ضمهم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة
فلا اختصاص له بالما كقول اجماعا ولهذا ولهم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف
الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو في الدعوي اختصاصه
بالخلال وأورد على التعريف الممول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين
قوله تعالى (ومما رزقناهم يثقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالثمنع به لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد
على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يزعم عليه جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد
على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة
وسجل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحلها
على دابة رزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تدويل على ما هو ظاهر عبارة
للمواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع
به نظر وقيل على السكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل خللا ولا جراما رزقا كالدابة فانه ليس
في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاجابة البه بعد
اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معنى لذلك فلا يتم انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملاك الاكل

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكره حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت بأجله وقد
بالحجة الفاطمية ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا حجة (كفوي)

وقد اعتبر جبري قاله بملوك يا كاه المسالك (قوله والله تعالى بضل من يشاء) خص القمطين بتقديم
 المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة استداه الى الله تعالى ولا يه اشيع ولهذا كانت
 الكثرة لاجل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه بضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
 بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
 عن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق
 وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قد بيناه ثم هذا الحكم قرع خلق
 الاعمال ووجه الاشارة الى انه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
 معروف ان عقيد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم يتم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
 نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك ان دعوته كل احد
 انما تم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع اوزمنة نبوته بالغة الى كل
 احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اشارة الى زور
 توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الاضلال للوجدان على
 صفة نحو احدثه بمعنى وجدته محمداً او بجعله بمعنى التخصيص بمعنى تصير الله اياه ضالا او بمعنى
 تسميته ضالا كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا) أي لا تمثوا الاشياء أنداداً لله وله توجيه آخر وهو
 لاقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليل بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل
 ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد
 نضاف الهداية الى التي عليه الصلوة والسلام مجازاً بطريق التسبب) محل المضاف الى التي عليه الصلوة
 والسلام على بيان الطريق متاع كان محل المقيد بالمشيئة على الدلالة للموصلة مناساً ولذلك كور في كلام
 المشايخ ان الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا ان كان لسكون الهداية في اللغة ماذ كره المعتزلة
 (قوله ومثل هداه الله تعالى) فلم يندمجوا (الح) ومنه قوله تعالى (وأما عموه فهداهم فاستحبوا العمى على
 الهدى) على ما هو المشهور من ان استجاب العمى على الهدى كناية عن اعيانهم وهداهم ومنهم من قال
 بمحمل ان يكون كناية عن اهدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
 أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث المذكوران ولو
 أريد باظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فها هو افاضته لان الرسول لا يمكنه ان
 يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو يخلق الله الاعتداء فيه ولم يندمج قومه
 لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
 وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة قوات طريق الطواغاة فان الاعتداء المطاوع للهداية لا يلزم
 ذلك البيان واندفع أيضاً انه يطل كونهما للبيان المذكور للمدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ
 الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة
 (قوله والمشهور) يعني قيامه المشهور بالتقييد بالمشيئة والادلة الباطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعلمهم
 بل عايناً وليس المراد ان المشهور يناق ما ذكره المشايخ كما هو قيل يمكن ان يقال مراد للمشايخ
 بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد)

(قوله على ما قدمناه) أي
 آنفاً (قوله ومنهم من الخ)
 المراد منه الحنفي الحلي
 (قوله وبهذا اندفع الخ)
 هذارد على الحنفي الحلي
 وكذا المراد به في قوله
 واندفع أيضاً الخ (قوله كما
 وهم الخ) الرواجم هـ
 الحنفي الحلي (ولي الدين)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الخوارج وفي
 للواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الحيثي وقد سرت في صدر
 الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولا
 كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول به يجزى بالأعمال الواجبة شرعا وبمحمد الميم الذي
 أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
 امتانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيها
 ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لسان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
 قوله ولما كان لسؤال العصاة الخائنه بالسؤال والابتهال الى الله بصير اللطف أصلح له ويصير أحق
 بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في
 جواب غاية منتهى حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالمواقب لا يخلو عن المصاحبة وان لم يكن أصلح
 بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا ونسفا بل رعاية لمصلحة والموار بفتح العين هو الغيب وقد يضم
 (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
 تنبأ تنبه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد انه لا عراضة عن تسعة وتسعين أمرا
 لله وبتنبي أن يريد بالمصاة من مات على العصيان فان الثابت من الذنب كن لا ذنب له وبذلك على
 ان من المصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقفا لاحالة
 لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لترحمهم عناهم وبعدم
 عن الرحمة ولما لم يمتدب بعض المصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فيعلم من بيان وجه
 تخصيص بعض المصاة وجه تخصيص المصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلم ويريد متعلق بعذاب
 القبر والتعميم على سبيل التنازع أي بما يعلم الله ويريد به بني منها غير متعين وان صرح
 الآثار ببعض كما مر في التعذيب وكالجمل على فرض الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
 أن يكون متعلقا بالتعميم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو ونكير
 وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الحيثي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين
 منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو
 تزييع للملكين له ولما ما وقع في حسان المصاييح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت انما ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
 وكان النكير أحيب من المنكر حيث تسمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
 منكرا ونكيرا جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
 الجميع في آن واحد ولا يبعد أن ننكيرهما للإشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الأتياء ليس عن
 نبيهم والمقصود من آيات السؤال للصبيان والأتياء تصحيح الملاقاة السؤال في المتن وقوله ثابت
 كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لاستحالة
 حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
 بالصادق إما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهة وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
 الاستعاذة منه) فيه لظن
 لجواز أن يكون قاعدة
 الاستعاذة التوفيق للتوبة
 أو العصاة عن العصيان
 والقياس على الدعاء بالرحمة
 على الكفار مع الفارق
 كما لا يخفى (كفوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا بعد أن يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لأن ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى أن شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقيداً كد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت إلا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا فقدم نص التعميم على شواهد سؤال المتكر والتكبر ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره المتألف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متبايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشراح من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتقريب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمة الدنيا في جنب أزمة الآخرة أقل قليل فلا استقلالها استعمل الفاء تأويل لا داعي إليه وأشار بقوله وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالدلالة السميعة حق وكون الأخبار أخباراً لا يثبت في كونها دليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزوه بعض المعتزلة وطائفة من السكرامية بناء على تجويز تعذيب الجداد والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قد رما بدرك به ألم العذاب أو لغة التعميم يدل على أن إنكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في التشايع بل الظاهر أنهم لا وقعوا بين آيات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * والمأكل في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شيطان قويان للشكرين تجبرت الأصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاءه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً وذبوراً أقوى منها فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها إخلال بالبيان وتشتيمهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملوك وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى أعماهم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والأمانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردناها بالذكر) لإمارة لأفرادها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيدياً) وإيراداً للمثلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاهما إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الإمام الرازي مثله المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما إما عن تخريجه أو عن تعبيره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرش النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولي الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فإن
المعطوف هو الإدخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فبيد أن الإدخال والعرض
متبايران فلا يلزم تعبير
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على أنه لو تم هذه الدلالة
لكن في المقصود ويلغو
سائر المقدمات لا يخفى
(كمنوى)

تخرجه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخریب العالم الصغير وهو بالموت والثاني أنه كيف يعمره بعد ما خربه وهو أنه يبعثه كما كان حياً عالماً عاتلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرّب هذا العالم الكبير وهو أنه يخرّبه بتفريق الأجزاء أو بالاعدام والافتاء والرابع أنه كيف يعمره بعد تخرّبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويبعث الأرواح إليها) في شرح المواقف اعلم أن الأقوال الممكنة في مثلة المادة لا تزيد على خمسة الأول ثبوت المادة الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المادة الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الألهيين والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي وممن من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية قائمهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمغاب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يبين لي أن النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل أعادتها أو هي جوهر بأن يفسد فساد البنية فيمكن المادة حينئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالأولى الرابع عدم كل منهما وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المادة الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وأما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل يفتي الإنسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيًا وإثباتاً فنقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنياً على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة إلى أن الراجح عنده ذلك ووجه أن امتناع إعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع أنه ينتقد قياس هكذا ببعث الموتى إعادة المعدوم وإعادة المعدوم محتملة أن الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة متنوعة لأن إعادة جميع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة روحه إليه (قوله لما ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضرس مثل أحد) يقتضي هنا أن بدناً جرد عن لحية وعن أظفار يكون بدناً آخر وأن بدناً يتورم بعض أعضائه يكون بدناً آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالاستفاح لا يضم زائد والإلزام تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بأن العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وإنما زيد ليذهب الجهنمي بمظهره بل يجوز أن تكون الأجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها غلام على السند لأن الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تأثير البدن لكونه بالاستفاح والإلزام التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا والتاسخ فيه قدم رأسخ مما يخالف المقصود لأنه يوهن فساد التاسخ والالقي أن يذكر في الجواب بأن يقال وإن سمي مثل هذا تاسخاً كان هنا نزاعاً في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا والتاسخ فيه

(قوله أن الصغرى) خبر
قوله ووجه أن الخ (قوله
ويرد بأن الخ) الراد هو
الحشي الخيالي (قوله
لكن وجود الرد) جميع
التسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن اثنائي مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متباينين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسبع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والمثبت ما ليس قائده على قدر العمل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع للمشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أقوال الله تعالى معاملة بلاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء النقص لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطالع حفظة البار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسر به تلك يقابل الحنات بالبيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب فيها على ان المراد به مهورد والظاهر في قوله يوثق الذي يوثق ليكون مصفاً بعد وصف ويتم بيان المهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس إلا له وما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحتاجه لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدره بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الشتر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاء ومن كلف الله محرمة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيتك الكون) الكون في الآية عند الاكثر الخبير المبالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموتف قال سمي كوناً لانه بمنزلة من نهر الكون وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجيء أفضل التفضيل من اللون وكون كبراته كنجوم السماء باعتبار العدد أو الامكان ويؤيد الاول ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظم أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا لتستقيم وأما المتبلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لا يظم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الخواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يمارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة لا وقوع والجواز وجوز ما بنوا الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الحياتي في نفيه وأنيابه وعلى تقدير تسليم كونه تعدياً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المتكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لشكري الجنة والبار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الخواشي)
المراد به هو حاشية الخياشي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
القائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير يمكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة

(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحيح المقابلة بان العام
اذا قبل بالخاص يراد به
ماوراءه على ما يشعر به التميمي
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الإسلامية لا ينكر ونهما مطلقاً فيرد عليه أنه يدل على امتناعها مطلقاً وأنهم لا يقولون به والمشهور في نفي كونها في عالم العناصر أنها لو كانت في عالم العناصر لزم التامع وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل العقلي فلم يبق ما لزمه بحاله ووجه أنها لو كانت في عالم الأفلاك لزم الحرق والالتام أن ما لا يجوز فيه الحرق والالتام لا يخاطبه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه أنها لو كانت خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الحرق والالتام بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر اسكان كره أيضاً فيعرض بينهما خلاه وأنه محال (قوله ولما قصه آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال أنه بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر قاءها وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتعاً لا دم عليه الصلاة والسلام وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى (أهبطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) يحتمل الجمل التعدي إلى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزاء لعدم إرادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بنسبة لأن هذا الجمل إنما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه أنها لو وجدت بعد أيضاً لما جاز هلاك أهل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والإبقاء لا يفي بدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دأبنا) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفتيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطنع عليه لكان لا تفتيان أفادة لا إعادة * فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فناء أهلها لأنهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والخور والفلان وغيرها من أهلها فلذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدأ) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجبهة إلى أنها تفتيان وبنى أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع) إنما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تخفيفاً لحكم كل شيء هالك إلا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالورد أنواع الكفر غير فريد استدراك ذكر السحر لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والاحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية أنها اسمان إضافيان أنه يخالف قوله تعالى (إن تحببوا بكثرة) والمراد بالكثرة غير الكفر بقريضة ما حكم به عليها (قوله بناء على أن الإهمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم أن الجنة الخ) هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطين بالواو في حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين أنها يلزمها الياء في كل حال على ما حققه المحشي في حاشية البيضاوي (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية البخاري (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي البخاري (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب التعبير الزائد الخ لأن الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب قد لا عن أن يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي البخاري (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسأني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي
والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا ينحصر الجوارح بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله
في النفاق ولا ينحني أنه كافر مضر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كافرأ)
أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن
لأنه يكن فيما يتعاق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الساطعة) أي الدالة
دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان
وفرض القصاص واجباب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان وثابت الاقتان على سبيل القرض
ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر ان الضمير للآيات ولك أن يجعله
للأحاديث حتى لا تبقى الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لسبب
المؤمن) المتفق عليه عند المتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف
فيه) لا يخفى في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا
محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الأمة يصير سبياً للتوقف لكن ليس مذهبه التوقف
(قوله أن هذا أحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالترلة بين
المفترقين بل بالكفر لان النفاق كفر مضر على أنه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لاناف للاجماع
لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضر لا يمنع تلك المعاملة
(قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فيصرف الفاسق المطلق
اليه لانه الفرد الكامل سبياً في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في
الايمان وإذا كان الحديث وارداً على سبيل التخليط لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان
كامل لكن ترك التقييد تخليطاً مبائنة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة
لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد الهي بالحال المبائة لازماً مبائة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زبداً
وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء
أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت
وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وان زني وان
سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول
الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان
والرغم الذل يقال رغم أنف الله ذل عن كرمه وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع
الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجبت الجوارح بالنصوص
الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى ان كلمة من عامة تم الفاسق والجواب أن كلمة من لانعم ما لا يتناول
صلته فلا يتناول الاقفاً لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كقوله نحن لا نخالف
في كفر مثل هذا الفاسق ولا ينحني أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومن عن جعلها مقوكة
الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقريئة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ بما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله الخشي الخيالي (قوله
يقص على المنبر) أي يعظ
الناس (قوله ولمن خاف
مقام ربه) أي خاف من
القيام بمحضرة ربه يوم
القيامة وترك المعصية
(ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن الملعون فتحمل الآية على عموم النبي وإن كان الظاهر نفي الملعون لدخول
النبي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد
الإيمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فاسق قلوبهم يكفروا بضيقهم لم تحصر الفاسق في الكفرة ويرد
عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من
كفر لا يبعد الإيمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر
ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة
الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي
ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية
الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعاراً للكفر فلا يجوز أن تكون
الصلاة منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره إمامنا قبل أن المراد الترك على وجه
الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون
الدم منصوباً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب
للاستراق أي كل عذاب على من كذب وذول قلوبهم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في
الكافر إذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين ونوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قبل
أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل
على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يذب صاحب الصغيرة وبني للاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستراق قلوبهم يكن العاصي كافراً
لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي المذهب أيضاً خزي لقوله تعالى (أنك من تدخل النار
قد أخرجته) وترك ظاهرها تخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب
الصغار وقوله للتصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة
مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المتقدم على ذلك (قوله والله تعالى لا يفتر
أن يشرك به إجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة النبوي
والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في
الاجتهاد إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فتدور في مخالفة الإجماع غير منافية له والذاهبون
إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يثبت
عما يفعل والناهيون إلى الإمتناع هم المعتزلة بناء على قاعدهم في الحسن والقبح والأدلة الثلاثة المذكورة
مبنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد وتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن
ما قبل من أنه يكفي التفرقة بآية الحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل
الإباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً إن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفع
أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضاً الكافر
يستغفر حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يستغفر حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يستغفر ما هو الحق فيطلب

(العفو)

(قوله إمامنا قبل) خبر
لقوله والجواب قائله الخزي
الحجالي (قوله ما قبل أن
المراد الخ) قائله الخزي
الحجالي (قوله ما قبل من
إنه) قائله الخزي الحجالي
(قوله وقيل على قوله الخ)
قائله الخزي الحجالي
(ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند
لغير الحصر) كجبره قالنا كيد
(قوله وغير المسيء لم يتجه)
به نظر ظاهره إذ يتجه حينئذ
أيضاً أنه يكفي التفرقة بآية
غير المسيء دون المسيء
(كفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قبل المراد الخ) قائله المحشي الخيالي الى قوله تأمل (ولي الدين) (٢٢١)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلا اعتقاده في كل زمان) ان أراءه هو الظاهر منه يكذب به قوله ان الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه قوله فتأبد جزاءه إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لا يخفى (قوله لعدم تنامي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل آتما يوجب عدم انتاميه في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لعدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل المحشي الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لا تدل على تعيين عدم العقاب لانهما تدل على عدم تعيين العقاب بينهما بون بعيد وأيضاً لا ملازمة في قوله لو تعين

المعنى فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الأبد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد منه اعتقاد ثبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل زمان جزاء فيتأبد جزاءه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخواارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر للصغار أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر مع التوبة أو بدونها) فالتبيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتنبيه بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه متعين مغفرته فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه متعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية وبذلكها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة بخصونها) أي بخصصون الآيات والاحاديث اذ لا يخلص لهم سواء ورد عليهم ان يخصص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغار مطلقاً مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير بخصصونها للمغفرة أي بخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله ونسكروا بوجهين يريد به التمسك في مذهبه أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند الحنفية يمكن دفعه بأن الوعيد مخوف للعباد ومخبرض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد تضرر المشيئة لانه لا يثق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول بالثبوت ويمكن أن يراد بقوله المذهب اذا علم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتكفل على الاحتمال ويختار مشناه الماحل ولا يخاف من المسأل فالأحوط أن يجعل الوعيد قولاً بآيا كما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الأرسال بخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قبل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما بهسه من آيات ما ينكره الخصم وأني بما لا يثبت من آيات ما يعرفه وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الأدلة تدل على الوقوع جزماً اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغار والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلا اعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغار بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على أنه لا هريم اذ لا شك انه لا يلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزماً لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضاً (كفوي)

(قوله ولا يخفى أن سئل
الح) وعلى هذا مسمى العلامة
الكسبي حيث قال ولا يخفى
عليك بعد هذين الوجهين
والأقرب أن تجري الآية
على ظاهرها ويخص منها
المعاصي المتعاقب عليها
بالنصوص الدالة على عقاب
عصاة المؤمنين انتهى وعلى
هذا حمل الآية للقاضي
البيضاوي وأورد خلافاً
بصفة التعمير ولقد حققنا
هذا البحث على هذا قبل
اطلاعنا عليه والله الحمد
على الموافقة مع المحققين
فيكون هذا كثر المكفرات
من الصلاة إلى الصلاة ومن
الجمعة إلى الجمعة فلا يقاب
على الصفات المكفرة
بمقتضى وعده تعالى فإن
خلف الوعد لا يجوز عليه
تعالى اتفاقاً بخلاف خلف
الوعد فإن فيه خلافاً
معزوقاً وليس هذا مذهب
الاعتزال كما ينوهم كما لا يخفى
على من له دراية في علم
الكلام (قوله فاصرفه) لعل
وجه للفرقة إشارة إلى
أن في تقديم هذا على
يؤول أيها المخلص
(ولي الدين)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء أي يكون للسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعاً به إلا أن يتكلف بأن المراد أن يكون للسؤال والمجازاة أن شاء المجازاة وأنا
لا نسلم أن الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون مجرد السؤال وقيل بل يكون يعلم المنفور له حتى نعمة
المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية بنفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة
المطلقة هي الكفر) يعني للمعلق عليه التكفير للبيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير
الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله
من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة قال آية ليست على ظاهرها
بالإحقاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل
من التوجيهين المذكورين في غاية البداهة والبلاغة فتدعى أن يقال إن تجنبوا الكفر لو جازته وموافقتهم
لعرف البيان فالجواب أن مدلول الآية تكفير الصفات بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتطبيق المغفرة
بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه عن الكبائر (قوله إلا أنه أعاده ليحتمل أن ترك
المواخظة على الذنب يطلق عليه لفظ المغفر) لو كان المراد التنبه على أن لفظ المغفر يطلق على ترك
المواخظة على الذنب لقال والمغفر عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصفات
والكبائر فالأولى أن المناط قوله إذا لم يكن عن استحلال فهو إعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص
بالكيفية إذ الصغيرة أيضاً كذلك وإن الاخصر الأوضح الجامع للكتبتين أن يقول ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر ويغفر إذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يغفر عن الذنب
عن استحلال إذا تاب عن الاستحلال وإن لم يتب عن الذنب وقوله وليشمل به قوله ويراد به التحلق
بالمغفر إذا كان إذا للشرط واللفظي أيضاً إذا كان ظرفاً صريحاً وقوله وهذا تؤول النصوص الدالة على
تحليل العصاة أو يحمل التحليل على امتداد الزمان أو على التخليط وسلب الإيمان يؤول بالتخليط
أيضاً فالأولى يؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاصرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على أن اللام
للمهد والالاف للشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في
الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه
وسلم تارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الأصول بمقتضاه من أن
جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر أنه ثبت لهم الشفاعة إذ
الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعة
لأهل الكبائر من أمي لأنه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة
شفاعتي ولم يكن من الأخبار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا ينبغي أن حرمان تارك
السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الأولى على أن الحرمان عن شفاعة
الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الأخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول
وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيجوز أن يغفوا الله بشفاعته عن المذنب ولا يغفوا عن تارك
سنته (قوله بالمستفيض من الأخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فلتدبر دلالتها

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشى الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الايراد أورده الفاضل الجليلي الفخري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم وإلى السؤال والجواب أشار المحشى الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الجليلي ابن الفخري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) . بارتكاب الصغيرة أصلا وإن

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كالأبغض على المتصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشى الخيالي (قوله لا يثبت المذهب أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبار في النار (قوله لا يثبت المدعى) أعني خروج جميع أهل الكبار عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

علي أثبات إيمان صاحب الكثرة ولان الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه النصفي عنه ولاها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار أن آلهتهم شفاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً إلى الأدلة المتأينة لمعناها فلا يجزئ أن نسلم الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس معينة فيكون ضمير منها لنفس المبهة وبهذا يدفع أن ضمير منها راجع إلى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النبي فلا يخص وان كان النزول بسبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه متقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد إلى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فتظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النبي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوماً لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلا ن الثابت ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكثرة لا يستحقان العذاب عديم) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكثرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح المغفوع عن صفات مرتكب الكثرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصفات أصلاً لم قوله لا معنى للمغفوع اذ المغفوع ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في الآية (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرند لا يجزئ بإيمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أشتم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكثرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتمين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنيات والتزوك والاف من قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكثرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكثرة مخلداً فلا يصلح لأثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

الذي ذكره وان لم يكن نظيراً لما نحن فيه من جهة اعادة النبي وأما لزوم العموم عند اعادة النبي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع إلى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخوله لأعلى المعارف فالصواب ونظير ما نحن فيه لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أراه فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كقوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلدًا والبعض غير مخلد ينفيه الإجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكالرجسة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وإن كان للالزام لا التحقيق إذ لا ظم منه تعالى فيما يشاء أن يفعل بحجه عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة لينت للكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع أفرادها جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فإن الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في أحباط الكبيرة للطاعة وأحباط الطاعة لها فصلها الموافق لقوله لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لا منع الخلوص والافتح به عليه المنع لأنه لا يتم ما ذكره في بيانه من أنه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مزار الدنيا لأن الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى أنه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من أن جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر) وتعلق التعليق بالمشق يفيد عليه لما أخذ وفيه أنه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن لأنه مؤمن ولا يفيد بحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً إذ لا يكون القتل لأنه مؤمن إلا متعمداً فالظاهر أن النظم ليس لتعلق الحكم بالمشق بل ذكر المشتق لضرورة احتضار من يتعلق به الحكم إذ لا يمكن احتضاره إلا بذكر المؤمن والتعليق انغما يثبت إذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات إفادة الحكم فتأمل فيه فإنه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوقيفات فتقول في دفع تمسكهم وزجر أن يكون هو الصواب أن ما يفيد الآية أن جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لأنه يكون في جهنم خالداً إذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزئه به بل له تعالى أن يفوقه أو يمكن أن يدفع عنه ذلك الجزاء لاسم ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لغفران الولاية بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لأنه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يفقر مذنون الشرك فلم منه أنه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستمراق فتكون الآية لمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعدم تسليم أن المراد جنس الحدود أي من يتعد جدياً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو أنما يتحقق بعدم اعتقاده خدأً واستحلاله حتى أنه لو لم يعتقد حلالاً لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة أن المراد بالحاطة خطيئته إذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب البيعة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد من كسب البيعة للمؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب بيعة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله)

(قوله ينفيه الإجماع الخ)
نظر هذا الإجماع قد سبق
من الأمام الرازي في مبحث
الرؤية في بيان قوله وأما
الإجماع الخ فليست نعمة
(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)
قيل (١) قال الأمام وهذا
ضعيف لأنه قد ثبت بهذه
الآية أن جزاء القتل
العبد هو ما ذكر وثبت
بآثار الآيات أن الله تعالى
يوصل الجزاء إلى المستحقين
قال الله تعالى من يعمل
سواً يجز به وقال تعالى اليوم
نجزي كل نفس بما كسبت
ومن يعمل مثقال ذرة شراً
يراه انتهى فتأمل
(كنوي)

(١) القائل أحمد بن حنبل
في حاشيته على شرح
الدواني للمقاتل المضنية
(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لأن اسم الفاعل ض بنفس العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
 قائله الخشي الخيالي (قوله أولى له قولي) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فأولى في العالم وهي كلمة موضوعية لا يديد والوعيد
 وقال بعض العلماء معناه أنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجهه وقيل كلمة تقولها العرب
 لمن قاربته المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولئك الله ما تكرهه

واللام مزيدة كما في ردوف
 لكم أو أولى لك الهلاك
 وقيل أفعل من الولي يبد
 القلب كادني من دون أو
 فملى بمعنى عفاك النار (قوله
 والمستعمل في هذه الآية
 الخ) أجاب (عبد الحكيم)
 عنه بأن الإيمان الشرعي
 يفيد الإيمان القوي قال
 في شرح المقاصد الإيمان في
 الآفة التصديق إفعال من
 الأمن للصبر ورخا والتعدي
 بحسب الأصل كان المصدق
 صار ذا أمن من أن يكون
 مكذبا أو جعل الغير آمنا
 من التكذيب والخالفه
 ويعدي بالباء باعتبار معنى
 الإقرار والاعتراف كقوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل
 إليه وباللام باعتبار معنى
 الاذعان والقبول كقوله
 تعالى حكاية وما أنت
 بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
 انتهى فلم أن الإيمان يتعدي
 بنفسه وهو الموافق لما في

الإيمان في الآفة التصديق أي اذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى الخبر
 أو الوقوع أو اللاوقوع المنع له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
 وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي بحث عنه في كتب الميزان
 بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق النامد للظنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو
 بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
 به ليفطنتك له من غير أن يعتقده طالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان
 ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوحى قوله فإن حقيقة أمن
 به أنه من التكذيب لأنه صار عرف الآفة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة في أصل الآفة واستشهد
 في أمديه باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام التقوية لأن الاحتمال
 المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
 وأتبعك الأرواحون) لبراهته عن احتمال لأم التقوية أولى له قولي لأن الكلام في الإيمان لغة
 والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي واستشهد في التمدية بالباء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لأنه الإيمان لغة واللام يصح تقدير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
 وخالف في جعل الإيمان المادي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان على تضييق معنى
 الاعتراف ويشبه أن تكون التمدية باللام أيضاً لتضييق معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة
 كإشاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم قال
 ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يتقطن أن ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق والنزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيقات
 العوام كذا في شرح مسلم لا تروى وأنا أرجو أن يكون النزالي نسبة إلى غزالة بمعنى الشمس لأنه كان
 كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمبني الذي يميز عنه في الفارسية بكرويدن هو
 التصديق المقابل للتصور لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
 كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المقسم بما لا يجتدل الظن
 والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في أوائل كتب
 الميزان ينافي ما في شرح المقاصد أنه العلم القطعي إذ التصديق الميزاني يتم الظنون فن خواطر الظنون
 إذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاخصاص من نفسه لا لاقضاء التعبير عنه بكرويدن

(م - ٢٩ حواشي العقائد ثاني) الصراح فمضى قوله يتعدي باللام ويتعدي بالباء أنه يتعدي باللام باعتبار
 معنى الاذعان والباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف في جعل الإيمان متمدياً بالباء البيضاوي حيث قال تعلق
 الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهى (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فن قال الخ)
 قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

هو الحنفي الحلي (قوله
للاول) أي التصديق (قوله
لثاني) أي الاقرار
(ولى الدين) .
(قوله لم يقع في موقعه)
فيه انه يجوز أن يكون إشارة
الى جواب سؤال يكاد يحتاج
بالبالهنا كان يقال لو كان
الايان عبارة عن التصديق
والتصديق عن المعنى المذكور
لم يبق وجه لتكفير بعض
المعاندن الذين كفروا
عناداً واستكباراً فان لم
تصدق بالمعنى المذكور
ويجاب بان لا نسلم حصول
التصديق فيهم ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم
لعدم تصديقهم بل هو
لوجود بعض الاسباب التي
جعلها الشارع علامة وامارة
للتكذيب والانكار فافهم
(قوله والنصوص معاضدة
الح) وأنت خير بان سياق
كلام الشارح على ان
النصوص المذكورة كلها
معاضدة لكون الايمان مجرد
التصديق وكلام المورد
مبنى على ذلك وأيضا كون
الاقرار شرطاً لإجراء
الاحكام مما لم ينكره
أحد وإنما النزاع في انه
جزء من الايمان على

ان الحديث الشريف لا يدل على كون الاقرار شرطا للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند
الاقرار وبهذا فرق لا يخفى (كفوي)

(قوله قاندهع ما يقال الخ) فأنه المحتسب الخيالي (قوله أو رده عليه الخ) المورد المحتسب الخيالي (قوله تناقضاً) وذلك حيث قال أن
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطاً عندهم وهل هذا ألا تناقض لأن
معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولى الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) الإيمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الإيمان تصديق فقط بأن جملة الإقرار أنسب
بالمعنى اللغوي لأنه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) قاندهع ما يقال أن كونه في اللغة التصديق باللسان
أما ينفع لو كانت الإيمان باقياً على معنى التقوى لكنه صار منقولاً شرعياً نعم يتجه أنه ضعيف
لا يوافق التصوص مع أن علم معرفة أهل اللغة إلا التصديق باللسان يطله وضع لفظ العلم ونظائره
التي (قوله قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الخواشي أن
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضر الانكار وأظهر
الاذعان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الاذعان ولم يتفق له الإقرار لم يستحق
الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المتأقن لا يقال لهم يجعلون مواطاة القلب
شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقائبي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفاد مما
في قلبه ولا ينبغي أن فيما ذكره تناقضاً ولا ينبغي عليك أن قوله وأتبع صلى الله عليه وسلم الخ وقوله
وأيضاً الإجماع منقذ معارضة مع ما سبق في ثبات مذهب الكرامية وقد سبق أنه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع للمعارضة مع المعارضة إنما
هو في العقليات أما في السمعيات فلا لأنه يرجع إلى النسخي الدال على المطلوب إذا ذكر لمعارضة معارض
(قوله فاما الأعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج أن الأعمال
ليست الإيمان مع أنه ليس المطلوب إذ لا نزاع لأحد في أن الأعمال ليست الإيمان إنما الكلام
في كونها باخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الإيمان لأن المقدمة
الأولى لا تشتمل إلا على زيادة الأعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله
والإيمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي أن جزء الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ لو زاد
أو نقص لسرى في الكل وإنما وضع ملزوم الكبرى موضعها لأن الموضوع الثابت فيما بينهم أن
الإيمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني أن التزايد يستلزم التناقص ولو
كنت ذاتية جعلت الأول جواباً عنها فنحن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله قاندهع ما يقال أن كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير به لو قرر قول الشارح فإن
قيل نعم الإيمان هو التصديق الخ به أنكم إذا قلتم أن الإيمان هو التصديق وتقيم التعلل عن المعنى
التقوى وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان لأن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحتسب الخيالي سلكوني وفيه ما قلنا أعلاه أن الإيمان هو التصديق القلبي ولم يتقلد في
الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا أنه هو التصديق مطلقاً ولم يتقلد عنه أصلاً وذلك لا يوجب أن
يجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على أن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا ذلك كما لا يخفى البعد الكفوي

مخفى عليك أنه لا تناقض فإن مواطاة القلب شرط عندهم في ترتيب الأحكام الآخروية وليست بشرط في إطلاق المؤمن
والحاصل أن الإيمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتيب الأحكام الآخروية التي هي النجاة
من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما أن الإيمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط
الإقرار في اجراء الأحكام النبوية (كفوي)

والأحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لما مر
من أن حقيقة الإيمان الخاته لا ينطبق على ما أراده المصنف إذ من البين أن المصنف جعل الدليل
على عدم الدخول مذكراً له وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة مما لا يخفى
به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان ونقصانه موقوف على عدم دخول
العمل فيه فثبت عدم الدخول به دور ويكتفى فيما هو بصدده اقتضاء المطلق عدم الدخول قد ذكر
اقتضاء المنعارة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لأنه على
تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة المطلق لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من
هو أهله من غير حاجة إلى الاغتناب ومبني الاستبدال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضي بعض
التصور أيضاً دخول الإيمان في حفظ ظاهر المطلق ترك ظاهر غيره * لا نقول ترجيح
حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا متاع اشتراط الشيء بنفسه أن مانع فيه اشتراط
الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وإن وجود الشيء يصح أن يكون شرط محته ودفعه بأن
جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والوضح في بيان أن المشروط لا يدخل
في الشرط أنه لو دخل هو لوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً إثبات الإيمان لمن
ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يزداد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركن محتمل
السقوط فتقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير منقطع (قوله التصديق للقبلي
الذي بلغ حد الجزم والاعتناء وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لأن الجزم يزيد رسوخاً
إلى أن يبلغ مرتبة اليقين أمّا الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح المدة وشرح نظم الأوحدي (قوله وحاصله أنه يزيد
زيادة الأيمان لما أنه عرض لا يثبت الا بنجدد الأمثال) فلا يرد أن الثبات على الإيمان ليس إيماناً
حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يدفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداء حصلت
وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل إلى إنكارها لأن مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة
مثل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة
على هذا الأصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فتقبله الزيادة
والنقصان ظاهراً) الأعمال فرضاً أو نقلاً جزء عند الخواارج والسلاف وعند الحيار أو فرضاً فقط
عند الحياتي ولا يلزم من وجود الإيمان قبل العمل قائل وجود الكل بدون الجزء لأن الإيمان
حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الإيمان
والإيمان مع عمل آخر وهكذا فكون الأعمال جزءاً من الإيمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق
وحده لا يكون إيماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الإيمان (قوله والإيمان والاسلام
واحد) لما جعل الأعمال خارجة عن الإيمان ومن مقدمات دليل من جعل الإيمان مشتقاً عنها
أن الاسلام والإيمان متيجدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد
قبول الأحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين إلى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله قائل) عطف

على العمل وقوله وجود

الكل فاعل يلزم وقوله

لأن الخلة لعدم لزوم

(قوله مع عمل آخر)

أي فرد آخر

(وفي الدين)

(قوله دخول الإيمان)

هكذا في النسخ التي رأيناها

والظاهر دخول الأعمال

في الإيمان (قوله لأن زيادة

أن الشيء) تمثيل لعدم

الابطاع أي مراد الشارح

(كقوي)

ضميف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها
 أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت
 فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الأيتام من
 المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب أن نجد الإيمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح
 المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير
 أهل بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه
 وعلى التقديرين يجب أن نجد أدلواً ثباتاً لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا
 مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح
 إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدان العلماء الأهل بيت من النحويين وأما
 وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً إلا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير
 شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم إلخ) لا يخفى أن هذا
 يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التباين عند الأشاعرة لكن لا يثبت
 الاتحاد ولهذا يقال لا مريم لا ينفك أحدهما عن الآخران كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا
 غيره (قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن
 سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله بأسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب
 الشارح كما ترى لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا لاصح إذ نفي
 الإيمان في الواقع لا يفي الأمر بالنول إذ النول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة اللفاظ ليست قطعية وغاية
 التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الإيمان والاسلام لمة لأن الإيمان هو التصديق
 والاسلام الاتقياد ومن الاتقياد اتقياد الظاهر قائماً. كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محل صدق
 فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن
 يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله
 فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله إلخ) لا يخفى أن الظاهر من
 الحديث أن الإسلام هو الإقرار والأعمال فلم يثبت ما يمارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث
 يمارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله إلخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقيق الإيمان ولا
 ينبغي إلخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي جملة على عدم الصحة لأعلى ترك الأولى كاذكة
 الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب أن شاء الله
 تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يورم شيئاً وقوله لأنه أن كان للشك فهو كفر يريد به أن كان للشك في
 الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظرية أن كان للشك في الآن
 والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن الفعل هل يدخل في الإيمان أولاً لا يلزم كفر أصلاً وأولوية
 الترك لأنهم يومه الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في
 القول بآنا مؤمن عندما إن شاء الله تعالى (قوله ولما قل عن بعض الأشاعرة إلخ) جعل قوله والسعيد
 قديشقي والشقي قديسمد إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف)
 أي لا سيد السند (قوله أن
 يكون غير إلخ) أي لفظ
 غير (ولي الدين)
 (قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
 فيه أن المراد بالاتحاد فيما
 نحن فيه هو عدم التباين
 كما صرح به الشارح والتلازم
 يثبت بذلك المعنى كما لا يخفى
 (كفوى)

(قوله وظاهر هذا المتقول الخ) (١٣٠) وتوافق ما ذكره اليضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال إن الذي علم

والاقرار صرح أن يقول أي مؤمن حقاً ولا ينبغي أن يقول أن مؤمن إن شاء الله عمل فطر بل ورد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله وإذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصفة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده تلك المصنف بأن السعادة والشقاوة مبعثان فكذا الإيمان والكفر بقوله إذا وجد من العبد الخ أنبات لأصل المسئلة وقوله والعبد قد يفتي الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المتقول إن المبني بسوء الخاتمة يعود بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد هو اتفاقاً لا ينبغي من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة إن العبرة بالإيمان للنجي والكفر المردى بها لأن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة الممتدة بها هذا وهذا دفع ما قيل أنه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازماً ولا ينبغي أنه يمكن أيضاً دفع ما قيل بأن التصديق ركن لازم بمعنى أنه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فإنه يسقط مطلقاً بالتدريج وأشار بأدراج أشهر في قوله على ما أشار إليه قوله تعالى وكان من الكافرين الخ يضاف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى التصديرة وشقاوة السعيد وعكس لا ينافي الحديث لما عرفت أن المراد بالسعادة والشقاوة الممتدة بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت أنه يكتب في بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أنه شقي ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في الساية والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع بما يقال أنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس بتغير صفة حقيقية لأن الاسعاد هو التكون المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي إرسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعاً أو إلى الثقلين أو بلهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كيمتلك ونحوه وفي قوله إرسال الرسل رد على الحكماء قولهم إن الرسالة ليست بإرسال بل بنحو من ثلاثة أو لها الإطلاع على جميع المصائب لاتصال النفس بالجزوات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وتأنها القدرة على التصرف في حيولى العناصر وإظهار خوارق العادات ونائها ورؤية الملائكة مصورة وسامع كلامهم وخياً ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالتمام والإلهام وكذا أن إرسال الرسول حكمة كذا في مقده المشار إليه بإيراد الرسل لأن صالح الناس متفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الأحكام وإطلاق الحكمة إشارة إلى أن تبيين حكمة تعالى بما لا يتصوره العبد وأما المتيقن أن أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الإطلاق إلى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانهاد وبيان حاجتنا إليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس فصلاً إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافئينا في الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهدين الفرقين (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الله من جهالة أنه يتوقى على الكفر هو الكافر على الحقيقة إذ العبرة بالخواتم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافقة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري انتهى لكن اعترض عليه المحتج في حاشيته بقوله فيه بحث لأن قوله كان من الكافرين إذا كان بمعنى أنه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على أنه كان كافراً في الواقع لأن معنى كونه كافراً في علم الله أن الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بأن محمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل لطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظواهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان وإلى هذين الاحتمالين أشار اليضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستنجاحه أمر الله تعالى بالسجود لإيادهم اعتقاداً بأنه أفضل منه والأفضل لا يخفى أن يزمن بالتخضع للفضول

والتوسل به (قوله لما عرفت) أي أعقاب (ولي الدين) (الوجوب)

الوجوب لا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التثنية للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بيئتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنا بقوله ونفي أمر يظهر بخلاف المادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر الممارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فاشار بقوله نطهر على يدي مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وان يكون على خلاف المادة والاشارة اليه ظاهرة وان تقدر معارضته والاشارة اليه مستترة عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهرة في الاول ويجعل الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو باحظة ولا متأخرا بزمان لا يعتاد مثله وبشر اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد قامت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احبي ميتا فألمات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كناطق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كناطق الانسان الاخرى ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لا يجعل شاهده الانطاق الاخرى وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فكذبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه وبجواب عن قوت القيد بانك تكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لما رضى شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع البعض هنا انه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجاد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتاب الكلاية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله في الكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلما من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بينه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلغا اليه ما أنزل اليه داعيا له الى أمر ربه ونهيته تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز ان تكون حواه أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع البعض

الح) المراد به الخشي الخيالي

(قوله وأورد عليه الح)

المورد هو الخشي الخيالي

(قوله ونحن نقول الح)

اغترض على هذا عبد الحكيم

اللاهوري بانه لا معنى

للتكليف الا الامر والنهي

وقد تحققنا في مادة حواء

وآدم في الجنة وترتب

الجزاء على ارتكاب النهي

ايضا فتكون دار التكليف

بالنسبة اليها

(ولي الدين)

(قوله وقد جمع الخ) المانم هو المحتسب الخيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقيل وهو ما لا يحتل الا وجهها واحداً والاصح

هو الاول فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم اقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتل التبديل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لئنه وقد يكون لاقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل اقطاعه قلت نعم يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب إلى الصلاة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولي الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا اما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقا (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحة تسليم الجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فتنى الامة لا تنقاه التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد جمع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر منم بقوله تعالى وهزي اليك مجذغ النحلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنها لما قرر ان المرأة لا تكون نية قلو كاتا رجلين مستورى الحال لذل الامر بظاهره على نيوتهما (قوله ونعدي به البلاء) ذلك معلوم بالتواتر وبلايات الكثيرة للتحدي وقيل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق المادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجوه) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاثني لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان الملقى فانه تمييز حقيقة النبوة وتعيين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه فانبات انه نبي بآيات ان حقيقة النبوة ثابتة له هذنا نقل في شرح المواظف عن الامام في المطالب العالمة وأما الدليل الاول لهم فركب من الملقى والاثني فان ما قبل النبوة سببا عادي لجملة نيا وما بعدهما من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا يبنى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وضرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل بذل ذلك على متابعتنا لان التعارض ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا بدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يمارس الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يرد بين السدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقص عليك الاقتصار ينافي التزديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وقاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعتداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مردد فقدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تميز عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الا من دخول ما ليس نيا بما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فتوكل له على ألف درهم لا يبنى الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتى غير نبي كاذره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الاعلان بالانبياء وسقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويعلم بما ذكره ان الارلى أن لا يمين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدمه ليس نيا نيا وان يتوقف في آيات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

(وصف)

على تقدير صحة تسليم الجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن ...
التقص للمذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جوابا عن التقص كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

وصف المصنف رحمه الله تعالى الآيات بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الأربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لاقتضى التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ الغربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنب أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى التي دعوته ثمة * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا المعصية عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وتوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلاً وكونهم تابعين لخلق الله مطلقاً حتى أنفسهم حتى مشفقين في الدين تنفي عصمتهم عن الذنب مطلقاً ففيه إشارة الى عصمتهم عن الذنوب وإغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملائمة النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول الشارح وفي هذا إشارة الى أن الآيات معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بالح (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم نعتهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما ينفونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما استفاد من كلام الشارح وقوله هنا كله بمد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبسببه بالاجماع وكذا عن نعت الكبار عند الجمهور الح (قوله فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بمد الوحي وقوله كالكلام في الكفر) قوله فانه كان منقولاً بطريق الاتحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولاً فردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الآيات وما كان بطريق التواتر فممكن ما يمكن حل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوباً كقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه أن أمكن والافضل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الأول فاخاره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور غفلهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في نوع الانسان بحسب شغل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلاً بمعونة أن نوحاً أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل أفضل لكن هذا الحكم لاختلاف لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

(قوله فانه يقتضي الح)
وأنت خير بان الملائم لقوله
لا يلائم ان يقول فانه يشعر
الح (قوله اندفع ما يقال
الح) فائده الخشي الخيالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يمتنع الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله ان ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
يمكن فان حل الخصومات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوباً وحملها على
ترك الأولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العام بالخاص كما كان
قبل التوجيه كما لا يخفى
فلا تحسم النسبة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
تأسي بل نقول ما ذكره
تخصيص لا صرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
سوى الحمل على ترك
الأولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولاً فانه تخصيص له
بما يدرج فيه كل نوع
من أنواع ما سوى الحمل
على ترك الأولى
(كفوى)

خلافة على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انا
 اكرم الاولين والاخرين عند الله ولا تخراهم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي علو كون الله في القاموس
 البند الانسان حراً كان أورياً والملك وقصصهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
 تبقى الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصاة لان اثبات بالدلة مجرد ذلك وأما المصصة
 نفياً واثباتاً فادلتها متعارضة طلبية لا يفيد العلم واليقين وعدم وزود قتل وعدم دلالة عقل في
 الذكورة والاثوثة لا نفياً ولا اثباتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والاثوثة وعدم الوصف بغيرها أيضاً
 لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
 هم عباد الرحمن انا على نفي الاثوثة لانه يحتمل أن يكون الله على جعل الجميع انا وليس لك أن
 تستدل على الوصف بالذكورة والاثوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ذلك واثبات
 الذرية له في قوله تعالى أنتخذونه وذريته أولياء دل على ان له اثنى فثبت الذكورة والاثوثة لان
 الاستثناء بعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتزهر
 عن الاعين وذلك يطبق بالاثبات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستر (قوله والله تعالى كتب أنزلها
 على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة الى أن العدد لم يثبت بذلك يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في
 التسمية لتلاخيص كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ما ورد ان
 المرسلين ثمانمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني بحجج الى التكلف ولم
 يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الايات مخصوص بالرسول لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
 رسولاً قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين
 فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا التناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان السكل متحد
 في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وأما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسدوع
 وفيه انه لا قائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن السكل دال على كلام الله تعالى ويجعل
 قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
 كلام الله تعالى واحد في نفسه وأما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فيعمل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلفاً
 بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشروع (قوله وللمعراج لرسول الله محمد
 صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر المعراج الاله أطلق المعراج وأراد المعراج إشارة الى أن المعراج
 كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
 غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تخرج منه الملائكة الى السماء احدى طارفيه من اليافوت
 الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدي درجاته من الفضة والاخرى من الذهب مكللة
 بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراها المختصر فلاجله ينظر جداً
 ويالنح في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
 الا أنه في رأي في المنام أشهر ويضم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر يجمع
 بين كلام عائشة وغيره بعبارة تعدد المعراج وأما حاقاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
 هو المحشي الخياي (قوله
 فجعل الخ) الجامع هو
 المحشي الخياي (قوله وينضم
 الخ) المراد به المحشي الخياي
 (ولي الدين)

(قوله يريد به خارق الخ) يعني ان كلمة ماعبرة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) خارقة بالايمن والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
 المورد هو الخشي الخيالي
 (قوله وقيل الخ) قاله
 هو الخشي الخيالي حيث
 قال قالوا الخ (قوله
 واعترض عليه الخ)
 المترض هو الخشي الخيالي
 (قوله وما يقال الخ)
 قاله الخشي الخيالي (قوله
 قد يقال وبه يظهر الخ)
 قاله الخشي الخيالي
 (ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر
 الخ) القائل هو الخيالي
 حيث قال قوله والاحسن
 ان يقال بعد الاية قال
 عليه السلام والله ما طاعت
 الشمس ولا غربت بعد
 النبيين والمرسلين على
 أحد أفضل من أبي بكر
 ومن هذا السوق لآيات
 فضيلة المذكور وبه
 يظهر الخ والضمير في به
 راجع الى الحديث الشريف
 والنرض ذكر دليل يدل
 على فضيلة أبي بكر من
 غير الاية لبيان وجه
 الإحنية بأنه هو الموافق
 لقوله عليه السلام وظهور
 ان أبا بكر أفضل من سائر
 الامم وقد حمله هذا الخش
 على ذلك وأرجح ضمير

مبنى على أنها كانت في زمن الشراخ صغيرة ولم تحقه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشئ ولا
 ينبغي أن يصح اليه لان عاتجة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بعد كمال البعد أن تمنع بمعرفة أيام صفرها ولا تحقها عن رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورويته صلى الله تعالى عليه وسلم لزمه في هذه
 الليلة بما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وآيات الرؤية متقول عن ابن عباس والحسن البصري
 وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبي الحسن الانصاري وأكثر أتباعه ولكن اختلف
 في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول
 لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الآفة الاحوط
 فيه التوقف لان شيا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلوك يقتضي (قوله العارف بالله وصفاته
 حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد
 حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائم الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما
 لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزيد معرفة الا أن يقال المراد
 حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تخصيص وقت بل على انجذاب وانقلب من الله تعالى فيجوز
 أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تخصيص مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته
 وقوله فلا يكون مقرونا بالايمن والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط
 خارق للعادة فملى هذا يتقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير جاصر لانه ان
 وافق النرض فاستدراج والافهانة كما روي ان ليلة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه
 الموراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة وافهانة واعترض
 عليه بخروج الارواح والاستدراج وما ظهر من مريم من الجبل من غير ذكر وظهور الرزق
 من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف
 وما يقال من ان الاول معجزة لذكرها والثاني لسايمان عليهما السلام لا يرد ما يقال للمعجزة ما قارن
 التحدي ولا مقارنة هنا لانه يناهيه ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما سألني مسأحة
 والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسأحة لا يخرجها عن الكرامة
 (قوله ولما استدلل للمعجزة المتكررة الكرامة الاولياء) والاشاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي
 منا وتفيد المعجزة بالنسبة لاختراع أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه
 يفيد باب آيات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الآيات لانها معجزة بمعنى كالمعجزة
 في آيات دعوى النبوة والا فمالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نفس استدلالهم
 بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر تابعا لآيات النبوة فمعجزة فيند باب آيات النبوة
 فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا يخص انكار المعجزة بالكرامة بل بمطلق خارق للمادة
 كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن ان يقال بعد الاية) موافقا لقوله صلى الله تعالى
 عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومن مثل
 هذا السوق هو الفضيلة لاكتفاء على ما هو المفهوم لانه قد يقال وبه يظهر ان أبا بكر أفضل من سائر

به الى أن يقال بعد الاية فاعترض عليه بما اعترض (كفوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تقت افضلية من سائر الامم فيما ذكره المعتف ايضا لان افضل امة نبي
 افضل الامم لان ائمة افضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كما مقتضى ببسبى مقتضى بادريس
 وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
 درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته
 كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على ان ابا بكر رضي الله عنه
 افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض
 مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله ابو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصديق
 لكن في الصحاح الصديق مثل الصديق الدائم الصديق ويكون الذي يصدق قوله بالاحل هذا
 ويستفاد منه ان تسميته الصديق لكونه مصدقا لقواله باعماله لا لما قاله الشارح من انه صدق النبي
 في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة
 المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوته محمد
 بتصدقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
 الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس اولاه فرق بين
 الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
 الخ) لادخل فيها هو بسببه لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه اراد انعام رواية الحديث وكأنما
 سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان الثور من اسمائه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
 فالتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها على غيرها قل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن ان يهتدى
 اليه عقل وان اراد كثرة ما بسببه ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
 عنه كمال الظهور ونحن قول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
 يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضي التوقف في
 تفضيلها على غيرها ايضا (قوله على هذا الترتيب ايضا) بشر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الفضيلة التي
 حكم بها السلف لدليل كان لم فتوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلائم كلام المصنف وقوله توفي
 على صيغة المجهول والبلقاء لئلا للمروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
 ولاحتج عليهم الخ الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من
 قرش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها
 وان كان عمر انه اراد وان كانت البيعة له صبة لكامل صلاحته في الدين وعدم مساعته في أمر
 يعني بتابع الحق وان كان مرار في نصريه رضي الله تعالى عنه حين المباينة بذكره لتكون
 المباينة بلا ضرر وعن علي * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة
 شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري في تبصرة الأدلة فتوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامام
 أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتى
 اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب
 اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لوهي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقبل المعنى لم يكن عن نزاع في انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لاقى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافتهم وتولا ذلك لوجب ان يتقاربا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن الفتنة (قوله وامل المراد ان الخلافة السكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يحجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البيت حتى استشهد عثمان ولم تقطع مخالفة معاوية مع علي إلا ان يقال المراد عدم نبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة السكاملة في ثلاثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله واتما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسماً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكني وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سماً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب مطلقاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في السكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوفه ضرر فوق هذه الواجبات المقتضى الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لصالح عائدة الى الخلق معاناً ومعاداً فمع قوتها يمتثل نظام العالم ورضى الى ما يقتضي فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المعتنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالتنائم جمع غنمة وقوله فان قيل الخ اتما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظم الأمر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قالسؤال ليس بشيء وقوله فمعنى الامة كلهم وتكون مبتهمة جاهلية يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله
الحشي الخيالي (قوله وهذا
ظاهر البطلان الخ) وأنت
خير بان نزاع معاوية ما كان
في خلافتهم بل في طلب
قتلة عثمان رضي الله عنه
أولاً وتوقف على رضي
الله تعالى عنه فيه لمصلحة على
ما يدل عليه كتب السير
ثم صار ماضياً (قوله وقيل
الخ) قائله الحشي الخيالي
وكذا الجيب.
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قريش (قوله وبهذا

عليه الصلاة والسلام لا يجمع أمي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه إنما تلزم المصيبة لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لجزواضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل قول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراماً وبهذا الجواب يتدفع الاشكال بعد الخلقاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على ائمة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا من المهدي الختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص بي هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطفت على يكون في قوله وينبغي أن يكون. يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالاً في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل) لا يخفى ان الاول تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاول تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الايام كافي كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انفق على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بنقضه أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في المبداء الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما ينفي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل الائمة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه تجب عليه انه لو تم هذا ثبتت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم المدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مبصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراد في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع النسيان منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وحقق المرء بالظلم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالمهد النبوة عدوله عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصة في نفس الشخصين أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع النسيان من الذنب فلم يكن قاسداً والمراد بلحظة التكليف قيل سعى بها اذ به يتجن الله عباده ويبارهم أي

اندفع ما أورد الخ) المورد هو الخشي الخيالي (قوله ومن العجائب ما قيل الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله قيل سى الخ) قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى ان هذا مما يستحيل حادثة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والائمة (قوله لم يقطعوا بعصمة أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمة في ذلك الوقت بان يالموا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأيضاً يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يدفع ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تدفع به الملاوة فقط (أحين)

(أحين) (كنوي) (أحين)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قبل لا يقال الخ) قائلاً المحتسبي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) لأورد هو المحتسبي الخيالي (قوله وقد عرفت أن الداعي الخ) وذلك حيث قال آخاني شرح قوله والجواب المتع على أن تعريف العصبة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والترض من هذا الفعل آيات المسامحة فلا ولي أراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا تراعى في إن مباحث الإمامة بلم الفروع البقية لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصيب الإمام الموصوف بالصفات الخصوصية من فروع الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها (٢٣٩) مصالح دينية أو دنيوية لا ينظم

الامر إلا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للإمام من إمام محبي الدين وقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضبط مواضعها انتهى (قوله لا يقال هنا الخ) قائلاً المحتسبي الخيالي (ولي الدين)

أحسن عملاً (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وإن واقعهم بعض أهل السنة حتى الأشعري على ما في الكفاية وأما ما أوردته على جعل الإمامة شوري كان الأولي بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الأمة شوري وقد عرفت له معنى لا يجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً خراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب إمامين مستقلين وشجاعة الإمام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر وإقامة المقابلة مع العدو وإن لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الإمام بالفسق) قبل لا يقل بل ينزل لقوله تعالى لا يزال عهدي بالظالمين فإن النيل بمعنى الوصول وهو آتي ابتداء وزماني بقاء لانا قول الوصول بالمعنى المصدري أمراً في إبعاده وإنما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الأول على أن صيغ الإفعال لا جدوت هذا وميناه على أنه من أن مجرد الفسق يوجب ظمناً بل الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة وأورد على قوله لأن العصبة ليست بشرط ابتداءه أنه إن أريد بالعصبة ملكة الاجتناب فلا تقرب إذا المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداءً ممنوع إذ قالوا تشترط العدالة في الإمام لأن الفاسق لا يصح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا وميناه على صرف تعريف العصبة عن ظاهره وحله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن الداعي إليه ضيف (قوله قلناه لما فرغ من مفاصل علم الكلام) جعل الإمامة من مفاصل علم الكلام على أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الإمامة عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا حقيقة الامر تقتضي أن يجمع إيراد مباحث الإمامة مع إيراد هذه المباحث في الحاجة إلى الاعتناء بالذكور (قوله قلنا أنه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقل هذا إنما يتم في الأشخاص وأما في الأنواع كما في كل الربا وشارب الخمر والقروج على السروج فلا لأنه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف أنه المناط وفي قوله فمن لا تتوقف في شأنه مناقاة لما قاله التزالي في الأحياء في لينة الأشخاص خطر فاجتنبه ولا خطر في الكوي عن لينة إبليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لأن التني يكون في المحالات فلو تمني مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظمناً) فيه أن كون الفسق مذكراً مما لا يفيد شيئاً في المقام لأن المدعى هو أن الإمام لا ينزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الإصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعارض بالفسق المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج

إلى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحتسبي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبنيًا على الفعلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعارض وهو المحتسبي صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا يزال عهدي بالظالمين والمحتسبي الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله وميناه لكن صرف تعريف العصبة الخ) ليس مبناه على ذلك فإن حاصل السؤال هو التريديد في العصبة المذكورة في الدليل بين أن يراد بهامكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصبة عن ظاهره كما لا يخفى (كقوى)

(قوله يقال هذا مذهب الأشعري الخ) قاله الخشحي الحياي وعلى هذا جري كلام أكثر الحشيين أقول اشكال الشارح بان على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي للتسبي عن أبي خنيفة رحمه الله انما لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الرافضى ان كان يبس الشيخين ويلعبها فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليها فهو مبتدع كذا في البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي خنيفة اللهم الا ان يدعي ان ما في للتسبي رواية غير مشهورة وما ذكر في الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للخشحي الحياي (قوله وبأجوج الخ) وفي الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج وماجوج يحمل الالف من الاصل يقول بأجوج يفعل وماجوج يفعل كأنه من أجيج النار قال ومن لا همز يحمل الالفين زائدتين يقول بأجوج من يجبت وماجوج من يجبت وهما غير مصروفين (قوله من الحيل) وزاد صاحب الكشاف (٢٤٠) والذيل (قوله من أج العظيم) وهو ذكر النعمة . (ولي الدين)

بريه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الأشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من ان الدعاء والصدقة يتغمان ويمكن ان يقال يثبت تقع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأتمموا مقتون) يندرج فيه الاجتناب عن المناسي والتقيد بالمعادات لان الايمان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من اشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جيل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى متى أو من الطائفت أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتش فيه هذا كافر وبأجوج وماجوج من لا همزها يحمل الالفين زائدتين من يحجج وحجج وقرأ رؤبة آجيج وماجوج وأبو معاذ بمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قيتان من ولد يافت بن نوح وقبل بأجوج من الترك وماجوج من الحيل وهما اسمان أعجيبان بدليل منع الصرف وقبل عريان من أج العظيم اذا أسرع وأصاهما الهزكا قرأ عاصم ومنع صرفها للتأنيث والتعريف (قوله والمجهد) أي المستدل (في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) اشار الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بانزاد والاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الفرض من قوله رد التمسك بسدتم تبدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهذا القول من سيد الامياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) الظاهر انه رد للتسكين أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا ينفع الاموات بشيء من

أصحاب الحياة واللازم منتف نفور الموجودات وأما الثاني فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يجزى أحد من أهل النور بشيء من أفعال أرباب العبود واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعى فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعقاب رافعاً لاهل العقاب فالنصرع والابتها والصدقة والنوال أولى بالنفع على أنه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتيب على دفعه فلا يكون اجابة قيل ياتي عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتيب ورد بان الكلام ههنا على ما هو في سورة الاحزاب وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بانه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية الساعة والحديث الشريف ورد أيضاً بانه لما كانت الأدلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تخاض في أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كفوي)

بخطي) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالامابة الخروج عن عبدة التكليف قبل الاول ليس دعوى الامابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقاً اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمة في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لأن أم للتصديق لازمة لميزة الاستفهام يلها أجد المستويين والآخرة الممزية والعبرة بالصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً عاماً حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبرة التفتيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون المنور عليه لا عن دليل بمنزلة من يمتز على دين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغرضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقدته فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اجماع مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم انما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق الخطي الخطاب وجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضيق للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومناه ما أفتى به النقيب وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذکر جهة أنه كان تفهم سليمان بمحض لطيف الله من غير أسباب اجتهد له ارهاصاً لتبوت فلذا خصص نسبة تفهمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهم أو فهمها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث حارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتد الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أهم من التاب بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به قافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا فرقة في العمومات الواردة في شريعة تينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وهنا اندفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا حرج وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق الغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم نجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله وبهذا اندفع ما قيل
الحج) قاله المحشي الخبالي
(ولي الدين)

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من التشرح في قوله في شرح التقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان
 الاضافة لازمة فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح السكأن في بيان التوضيح الذي هو شرح التقيح وأما على ما ذكره المحتج
 فيكون التشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو التشرح في شرح التوضيح
 فيلزم كون التشرح في التشرح قليلاً (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال
 وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير
 الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من انصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ)
 يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم البشلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
 مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) على ما نقل في التريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل

مطلقاً من الملائكة ثم الرسل
 من الملائكة على من سواهم
 من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم
 البشر وهذا ما عليه أصحاب
 أبي حنيفة وكثير من
 الشافعية والاشعرية ومنهم
 من عم تفضيل الكل
 من نوع الانسان فيما كان
 أو ولما ومنهم من فضل
 الكرويين من الملائكة
 مطلقاً ثم الرسل من البشر
 ثم الكل منهم ثم عموم
 الملائكة على عموم البشر
 وهذا ما عليه الامام فخر الدين
 الرازي وبه يشعر كلام
 في شرح التقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة)
 به على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل
 من أنبياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلاً والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه
 السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو
 كان التأمور بالسجدة لجميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمثلة مما يكتفي
 فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع
 عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
 عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على
 رسل الملائكة ويندفع ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
 على رسل الملائكة فان حاصله انما لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضل الجميع
 على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد
 لم يثبت لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يجبه بعد تخصيص البعض
 من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد
 عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء
 ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع منجبه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة
 البشر أعني أنبياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على صومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على
 الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة
 ومسئلة تفضيل الأئمة ليست بما يبدع الذاهب الى أحد طرفيها إذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان
 سلم من الظن وما يخل بتعظيم في المشتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وبأكثر الناس غافلون عنه (قوله على
 سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحتج الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة
 الخ) المورد والحجيب هو المحتج الخيالي (قوله ذلك المنع منجبه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي
 كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل
 فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه وبكرب
 المزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفو)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون التعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال المعجزة يردده وصف
الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقى باعتبار قربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتمييزهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على
الافعال المعجزة * بحمدك يا من وقتنا لآتمام هذه القوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام المقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى
الجنة بعدقائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مفضول كل قاصد * لانكنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدا

لنا الشيطان الجاحد وصل

الله على سيدنا محمد

النبي الامي وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا سارت أصبح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)

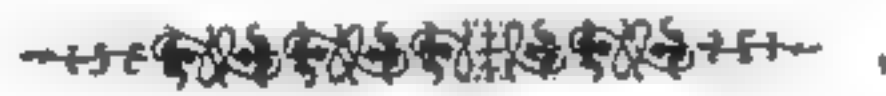
لصاحبها الفقير الى الله النبي فرج الله زكي الكردكي الكائن محلها

بدرج المسط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي اليضاوي
أيضا حيث قال به صريحاً
في تفسير سورة النبأ
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخياطي من أوله
الحق قراءة محقق وتدقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للتفسير لكن
لكثرة اشتغالنا بأثر الدروس
لم ينسبر لنا الخدمة بكاملها
وان وفقنا الله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
الاهم بسر * كتبه ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول لسنة ثمان عشرة
ومائة وألف في القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النسفية

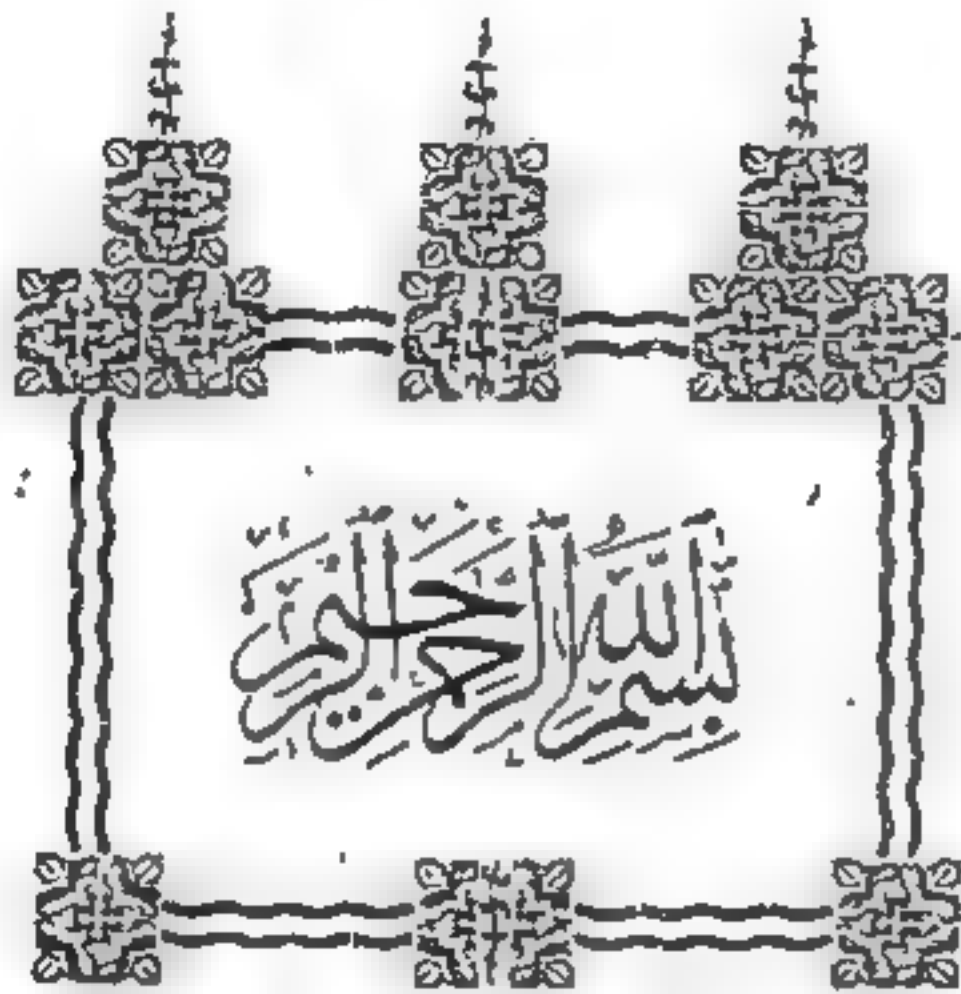
وبهامشها حاشية المحقق محمد الشرف على الخيالي المذكور أيضاً



نفيه

كل من تجاسر على إعادة طبع هذه المجموعة
يحاكم قانوناً ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلوية) لصاحبها الفقير إلى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
الكاظم مركزها بدرب المسط بمحلية مصر الخيرية سنة ١٣٢٩
محرمه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات المذموم المنحرفين
لأعلى الطبقات من داز
النعم (قال الحنفي البليغ)
السكامل في العلم الكبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى باطنه
الخطير بدمائين بالتسمية
الحمد لله أقول هكذا ينبغي
لكامل يحصل أن يني أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وأمامه ويدعو له
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
في المعاملة والتحرير إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالتحميد) أعاد ذكر التعقيب
ولم يكتف بقوله بدمائين

(قوله الكتاب الخ) المفتوح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة تالياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضي كل منهما يتأني مقتضى الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله رحي وأول ما خلق الله المرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أجزء وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجزء
(قوله لا يتأني الاستعانة الخ) فالاستعانة بسم الله لا تأتي الاستعانة بحمد الله (قوله أول الملازمة الخ)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملازمة بسم الله فهو أجزء وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله نعم وقوع الخ) الظاهر أن يقال إن الملازمة نعم ذكر النبي على وجه الجزئية وذكره
قول الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملازمة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملازمة
الابتداء بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه أن هذا على تقدير صحة التماس يكون فيها
يمكن أن تجعل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشئ فإذا وقع الابتداء بجزء الحمدلة في أن كان الابتداء
ملازمة في ذلك الآزله وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقب البسملة بلا فصل بينهما بشئ
فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشعاراً بان مجموع القوائد
الثلاثة انما يحصل بالتفصيل
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لقال في الظاهر
وايضاً لزم ذكره بعد ذكر
اقول وحذروا عن قوم
التبين في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
نرق لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشروع
بين الناس لا يلزم ان يكون
كذلك لكن بحق البارة
ان يقول بل ما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الموصول غير
مستحسن (قوله وامثال
الحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ بأمر الله فهو أئبر
وقوله عليه السلام كل امر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع وأجزم وذي بال
أي ذي شأن وخطرو قيل
أي ذي قلب لشرفه وعلوه
والظاهر هو الاول والاخر
هو مقطوع الذنب وايضا
الاخر هو الذي لا عقب له
وكل امر انقطع من الخبر
أثره فهو أئبر والاجزم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهمة الجدية ان الاتصال بالحمدلة والبسمة معا وهذا معني كون ان الابتداء ان التلبس
بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التصف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروء (قوله ان الابتداء ان التلبس بهما) أي بالبسمة والحمدلة عرفاً لا حقيقة لان ان التلبس بالبسمة
قدم على ان التلبس بالحمدلة (قوله في الحاشية ولا يتصد فيه معني السكالم ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كافي الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع فتأمل (قوله يحمل على السكالم الخ) قال في الحاشية لماسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بالكلف
الخ فيه انه منقوض بكلامه تعالى (قوله على السكالم الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحمل على السكالم
يحمل ان يحمل الياء لليبية انتهى كلامه وفيه ان سبب السكالم هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملازمة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية
اذ لا سداد للملازمة حيث انتهى كلامه اذ يلزم ملازمة النبي لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوى النبوة التي عليه
السلام فالجميع دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الحجج الى الضمير قيد الاستتراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للتوهم مجرى
الحقق (قوله تمويض الواو عنها الخ) لا بطريق المطف حتى يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض
والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرع) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقعان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية فان قلت أولاً العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساساً ينقض كون النبي أساساً بنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً التبادر من أساس النبي هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس النبي ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
أي هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لأساسها من حيث هو أساساً فليتأمل
انتهى كلامه وقوله أولاً الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلاً على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعني ان كما عندك دليلاً
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولاً الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلان لم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

من تعلم القرآن ثم لم ي
لحق الله تعالى وهو أجزم
وأجزم منها كتابة عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبراً لكنهما في المعنى أمران
فيلزم الاستال قيل يحصل
بمجرد ذكر البسطة والجدلة
كيف ما كان ولا دخل
فيه للتعقيب أجيب بأن
تقديم الخبر ليس بالحصر
وإن سلم فهو أعنف بالنسبة
إلى المجموع لا بالنسبة إلى
كل واحد من الأمور الثلاثة
نوله وما يتوهم من تعارضها
فدفعه عما يحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المستدل أو يحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي (لكنه ناسخ لظهور
المراد ولا يخفى أن التفصّل
المذكورة إن حملت على
مادة الخلو يتوجه عليها
المنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فيها ويمكن
الجواب بوجوه صرح
الحاشي رحمه الله بجوابين
منها وأيضاً يجوز الحمل
على الاضافي فيها لشمول
الاضافة للحقيقي أيضاً
اللهم إلا أن يراد بقوله
فدفع دفع الواقع فيها

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات
الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لا اعتدادها وليس هنا
كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس
وإن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذاً أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وإن سلم قالنا
بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساساً اعتداداً أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام
أساساً ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ثابت بأصل الدليل فلم تكن معارضة
وقوله الحصر المذكور في (الح) أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز
توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الأولى (الح) أي قول
الشارح مبنى على علم الشرائع والأحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية (الح)
فلها غنصة بالكلام (قوله باعتبار نفسه (الح) وأما قال باعتبار نفسه معنى يحسبني لانه لم يتضمن
معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير (الح) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل
أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق للذكر انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال
الح لانه بتقدير المبتدأ في المسطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف
الانثائية على الإخبارية وقوله الطريق الح وهو قوله إذاً بحال للعطف الح (قوله نسبة أمر إلى آخر الح)
أي النسبة التامة التي هي جزء آخر من القضية فيكون ادراكها إيجاباً في القضية الموجبة وسلباً في القضية
النافية (قوله وادراك وقوع النسبة الح) أي أدراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية وهو ما سماه
الحكماء تصديقاً وجملة الأمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الح) صرح
الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما
بنيني وكالوجوب مثلاً للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد هنا الح) أذ يكون حينئذ معنى
قول الشارح الأحكام الشرعية منها ما يتعلق الح أن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
الماخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالأمم وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية
المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا
يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل
في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب
فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وإن عم الح) بأن يراد به ما يعم فعل الجوارح
وفعل القلب (قوله الفعل النسخ) في قوله بأفعال المكلفين النسخ (قوله الاعتقاد النسخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل
القلب (قوله يلزم انحصار الح) قال في الحاشية لأن معنى التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام
كلها والظاهر السابق إلى الفهم فكذلك الحال في نفسه وقريبه فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق
في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في
غاية الدقة والتعريف عنه بما يتعلق به في غاية البركاكة انتهى كلامه وقوله لأن معنى الح أي تعلق
العلم بالفرقة الأولى من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (قوله
فكذلك الحال في نفسه الح) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات

مضي المشهور في بيان الناس
(قوله تمهيد لبيان شرف العلم
الح) الظاهر ان مراد الشارح
أن يدفع أولاً قول من
قال ليس للكلام شرف
وعاقبة حميدة لانه لو كان
لما عمل الصحابة والتابعون
تدوينه لانهم في أعلى طبقات
العلم وطلب الخيرات
والحساب حتى يتيسر له بعد
دفع هذا القول بيان شرف
العلم وغايته فالمقصود عكس
ما ذكره الحنفي كما يظهر
بالأمل (قوله ولو كان له
شرف) أي لو كان لعل
الكلام شرف وعاقبة حميدة
فالضبر للعلم لا لتدوين
(قوله متعلق بقوله
مستغني) الظاهر انه متعلق
بكان بعد تقييده بقوله
مستغني وكان مراد الحنفي
أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل
عنه في توجيه الاهتمام
ويمكن أن يقال ان المحول
في هذه القضية قوله
مستغني وكان قديماً ليدل
على ائتران مضمون الجملة
بالماضي لان المحول كان
ومستغني مفعوله وقيدله
وظاهر ان الامة انما تكون
للمحو لا لتقييده الا نادراً

كون معلومات العلم ومساائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومساائله في الفرقة الثانية
تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل
قليل في مساائله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ يعني بعض ما يتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ)
الظاهر ان يقال في الوجوب لان ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان
وجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة
الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع
الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ
من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فينبذ لا يكون قيد الشرعية
مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيدياً لشرعية الحكم
فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد
الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما الذي الاول الخ) أي
النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجه طاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم
النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بالخ أن النسبة التامة المأخوذة
من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم يتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة
التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم للتعاق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم التصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر
فكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع
أو اللاتوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلبات المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق
بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلبات المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم
المتعلق بالايجابات والسلبات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي
علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلبات تعلق المعلومات
التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن المسئلة فيكون تعلقه بالايجابات والسلبات تعلق المسئلة
التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق
على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلبات تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق التوحيدي
بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها
التي هي الايجابات والسلبات على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب
التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى
وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يترأخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني
ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى
إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

(قوله ألا يرى أنه إلى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استقنائهم الأمور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور القبة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون للتأني والابتعاد عما تركه الأوائل إصفاء عقائدهم وسحبهم بالأحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كانت لهم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرها من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها بإضافتهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في النهي عن الاشتغال بمبحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقطة الوقائع الخ عطف على قوله لصفاء عقائدهم قبل علة الاستقناء عن تدوين علم الفقه كما أن المعطوف علة للاستقناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

أولي منها انتهى كلامه وقوله إلى نكتة هي أن تعلق الأولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكملين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي الوجوب والإباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولي وبالاكتفاء في الثانية (قوله تعلق الأسناد الخ) بأن يراد بالأحكام النسبة التامة (قوله بطريقه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطريقا المعتد في الثانية مثل وجوب الإيمان (قوله أو التصديق الخ) بأن يراد بالأحكام الإيجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتدات الخ) لأن طرق الأسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله في ثلث الخ) أي حين أن يراد بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولي وبالاكتفاء في الثانية تعلق الأسناد بطريقه يكون العمل والكيفية طرفين للأسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعاً والكيفية محمولا فيكون فيه إشارة إلى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعاً فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد للدليل الأول (قوله ثم أنه ينبغي الخ) رد للدليل الثاني (قوله والجور مقدم الخ) أي كماله النجاة بقوله في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فإن المقدم هنا مجرّع الجار والجور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لأن حجة الإجماع الخ) أي كون الإجماع حجة حاصلة أن كون الإجماع من الأحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خير بأن موضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية من حيث آياتها للأحكام الشرعية والإجماع من جملتها ولو كان كون الإجماع حجة من مسائل الأصول لزم إثبات ما هو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر فتبين أن كون الإجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون الإجماع حجة وقوله على أن موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية (قوله بأن موضوعه أهم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به آيات العقائد الدينية (قوله وأما غيره الخ) أي عند من يقول بأن موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة في الخارج (قوله وغايته الخ) أي قائمته وهي كون ذلك العلم محتاجاً إليه في العقائد الإسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم الممثل إذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاحتصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا تمارضه الشبهة حينئذ من أول الأمر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جمل الدليل معاً لأن أصول الذهن التصديقي وقوله وأمثال ذلك الخ كإزالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله إن قلت الخ) حاصل السؤال أن التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لأنه من معرفة الأحكام ولا يصدق عليها أنها تفيد معرفة الأحكام (قوله نفس معرفة الأحكام الخ) كما

قرر الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب
ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون متناً للصغرى أي
لا يعلم ان الفقه المعروف هنا نفس معرفة الاحكام بل لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله
المعرف هنا الخ متناً أخص فلا يصح التعرض له وإنما قلنا انه متناً أخص لاحتمال أن يكون المعروف
الملكية فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد
معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعنى قوله المعروف هو للمسائل المدللة الخ ان هذا التعريف
تعريف العلم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل
وعلى نفس المسائل وعلى الملكية ولا تطلق على المسائل المدللة بقول الخذي المعروف هنا هو المسائل
المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الاقادة
كما قال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالي ومن الذين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة
في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني
في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان خاضه كون العلوم مفيدة للعلم وهذا
بما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالي يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ)
حاصل الجواب الثاني منع الكبرى مع السند الاخص أي لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها
تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام
الجزئية (قوله وقد يقال التنابر الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات
الاحكام العملية بناء على التنابر الاعتباري وفي بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التنابر كما اعتبره من
قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة
الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم
يشعر بان المسمى بالفقه هو المدون فتدبر المسائل لا يتأني اطلاق اسم العلم على الملكية (قوله لكن يزعم
أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية وأما على ما في الاجوبة فيندفع بجمل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة
بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأني في الجواب
الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام
وهذا المعنى لا يحصل الا بالتقليد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فتاحة المقلد على الجواب ان لو كان
الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون متناً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد
الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسدود (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم فتاحة المقلد
قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلا سؤال
ولاجواب فتوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فتاحة المقلد وقوله ولا
جواب أي بعبارة ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعرف
الاحكام للاستدراق الخ) أي ان العلم في الاحكام للاستدراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي
بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استدالياً بل علمه بعضه
استدلالي وبعضه حدسي فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله
والاجتهاد والاستنباط
ناظر الى علم الفقه ولا يخفى
ان التعميم جائز في المقامين
وان كان الظاهر ما ذكره
القاتل (قوله ان قلت الفقه
نفس معرفة الاحكام
لا ما يفيدها) فلا يصح
تعريف المعرفة بما ذكر
وحاصل الجواب ان
المعرف والمحدود ههنا
هو المسائل المدللة لا المعرفة
ويصح تعريف المسائل
بما ذكر فان من طالها
ووقف على أدلتها حصل له
معرفة الاحكام فيكون
مفيداً للاحكام ولا أورد
عليه ان كون المعلوم مفيد
العلم لا لم يتصور به تحصيل
اشار الى جوابه فيها نقل
عنه وهذا القدر كاف في
اطلاق الاقادة كما يقال
خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي أي يفيد العلم
بسبب الاستدلال بان يقال
هذا خبر من ادعى النبوة
وأظهر المعجزة فلما أورد
عليه ان هذا القياس يشعر
بان المراد بالمسائل الالفاظ
الدالة عليها ولم يرد اطلاق
اسم العلم عليها في شيء من
الاشتمالات قال ومن الذين

في ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول للمعنى لا لفظ فان كنت في شك قد لم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله) ذلك أن قول الفقه الخ) يعني لو سلمنا أن الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه أن استفاد من الأدلة التفصيلية للمعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتباراتها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً فانه لا يجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله) وقد يقال للتأثير الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا أن المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية بصح التعريف كذلك (فان التأثير الاعتباري كاف) بين المنفرد

ما) أي من أن أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لا ما يفيدها (قوله) وان التزم الخ) اما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله) لصاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول في الاول اذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله في الاول الخ) أي في قول الشارح أول ما يجب الخ) (قوله) أودكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله) اذ لا شركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب لكنها تشاركه في أن لا يحصل تعلية وتعلية الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطاق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شيء من قيد الاول ووجه التخصيص قد بر (قوله) حتى يخص الخ) أي يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله) للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله) واما الاحتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون حائلاً (قوله) كلام السلف الخ) أي علم الكلام عند السلف (قوله) والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله) فان الفاسق الخ) يعني ان الناس عديم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخد في النار فليس من الناس عديم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله) لا بواسطة الخ) فن مات صغيراً اما أن يدخل الجنة أو يدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تمكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله) معني كونها الخ) أي لانهم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونها داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلها يثاب ويعاقب (قوله) ولو سلم الخ) أي كون كل من دخلها يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم المارقون بالنعون قاتهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله) فالمراد الخ) أي اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الضمير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخولها مثاليها (قوله) بقوله الخ) أي بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله) السابق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أي المطيع يثاب بالجنة الخ) يدل على ان المراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثاليها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثاليها فرع دخول الجنة بقوله فأدخل الجنة على الإيمان والطاعة أي على قوله فأؤمن بك وأطيعك (قوله) فرع الخ) حيث قال فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله) الى نفسه الخ) يعني قال فأدخل ولم يقل قد دخلني خطاباً لله تعالى إشارة الى ان الإيمان والطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله) وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي قد دخلت

والقادر (في الافادة) أي في
اطلاقها (قوله كما يقال علم
زيد يفيد صفة كمال) فيه أنه
مضروع وعلى تقدير التسليم
يحتمل أن يكون المراد من
صفة الكمال الاعمال
الصالحة والاخلاق الحميدة
والحياء ولا يرد الوصف أي
وصف الناس بالكمال
وبعد التسليم للاتحاد
تكلموا في التنوير الاعتباري
قال بعضهم ان المعرفة من
حيث حصولها في الذهن
مفيدة ومن حيث تعلقها
بالاحكام مفادة وقال بعضهم
من غير اعتبار حصولها
في النفوس مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة
وقيل ثبوتها من حيث
انها وصف من الاوصاف
يفيد ثبوتها من حيث هي
هي على عكس قولنا ثبوت
العلم لزيد يفيد ثبوت صفة
كمال أقول الاولى في المعرفة
هنا أيضا أنها من حيث
هي هي مفيدة ومن حيث
كونها صفة كمال مفادة
(قوله وأما جعل المعرفة
بمعنى ملكة الاستنباط)
الاولى أن يقول وأما جعله
ملكه الاستنباط
الاستحضار (فساق الكلام)
أي سبقه وقيل سبق

الثار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرغ هناك ودخل النار على التعيين على قوله
لعمري كما فرغ هنا ودخل الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى
أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي
الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق لا يلائمه بل ياباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل
السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض مافي الكتاب كما سيجي (قوله ويحتمل أن يراد بالحق) أي على
تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل
الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الحق) جواب دخل مفرد يعني ان المعزلة أيضا قائلون بأن حقائق
الاشياء ثابتة فواجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد فتح الحق) أي جعل بعضهم البلعة مفتوحا
(قوله بالاحظة الحينية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق وأما من حيث انه
مطابق فهو صدق (قوله لا يلائمه الحق) لان الالامة حيث أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق
بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الحق) لانه اشارة الى الفرق في ان مفهوم بين الحق والصدق بان الحق
هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم
المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الحق (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق
قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الحق) فيطلق الصدق على القول
المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليها (قوله اذ الشطور الحق) في الحاشية تعليل لكلام
مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة منيرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الالباء الحق)
فيه انه لم يقع في اللغة ولا في الدرف اطلاق لفظ الصدق على الالباء فالظاهر ما ذكره الشريف الحق
من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المتطور الحق (قوله أولي)
اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الحق) جواب لما قيل من ان المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يصح تعريف حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الحق)
في حواشي الشطور في أول البيان (قوله فالتعريف هنا الحق) أي تعريف حقيقة الحكم بمطابقة
الواقع اياه تسامح في العبارة قاله كون الحكم بحيث الحق (قوله هذا صادق الحق) أي تعريف الحقيقة
والماهية وهو ما به انشئ هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لا غير المعروف (قوله لانا نقول الحق)
أي لان لم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء بتصرف بالوجود (قوله بجعل جاعل)
أي الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الحق)
اثبات للمقدمة المنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعنى
التعريف ان الماهية ما به الوجود موجود وهذا المبنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال)
أي نفس التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الحق) أي لان لم أولاً ان الشيء بمعنى الموجود (قوله
فرق الحق) أي لان لم ان معنى التعريف ما به الوجود موجود بل معناه ما به الوجود ذلك للوجود
والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف
ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الحق) أي بما ذكر من

الكلام بالباء للوحدة
جمع السابق وقوله أعني
الخ على الاول تفسير
للكلام وعلى الثاني تفسير
للسباق ولما كان الكلام
جنساً صحيحاً إضافة الجميع اليه
وتفسيره بالأقوال المتعددة
(قوله يأتي عن ذلك) فيه
أن الشارح جعل العلم أولاً
عبارة عن التصديقات
وأشار تالياً الى أنه عبارة
عن المسائل وثالثاً الى أنه
عبارة عن الملكة تنبها
على أن أسماء العلوم تطلق
على كل من الأشياء فليس
المعرف هنا عين ماسبق
فلا يأتي عن كون المعرفة
ملكاً وقيل يلزم على تقدير
كون المعرفة ما كذا صدق
كل واحد من التعريفات
الثلاثة على مجموع الملكات
الثلاثة كالأجنحة وعلى كل
أثنين * وأجيب بأن المراد
بما يفيد في تعريف كل علم
ماله نوع اختصاص بإفادة
معرفة معلوماته يعني
ما يفيد هذه المعرفة فقط
فلا نقض وأيضاً يلزم أن
يكون كل من حصل له
الملكات المذكورة ولم
يحصل له شيء من مسائل
العلوم الثلاثة بالفعل عالماً
بها ونساده ظاهر وأجيب

الفرق بين ما به الوجود موجود وبين ما به الوجود ذلك المتوجود وبيان أن معنى التعريف هو
الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الاول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله
فلا يتوهم الاشكال الخ) لأن الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى
لا يصدق على المرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فان قلت الخ من أن الضميرين
لشيء (قوله لكان أخصر) فيه أن هو هو عندهم تمييز عن الاتحاد كأنه علم له فأنهم جعلوا هذا
المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه بالألام فقالوا هو هو فآخذها فيه إشارة الى كمال الاتحاد المعتبر هنا
فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى
قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور المرض وليس
كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت المرض فيه
فالمتبادر منه أن الذاتي لشيء ما لا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا
يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل
حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وأن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل
حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه حيث أن التصور محال وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء
في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه (قوله
بدونه) أي بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي ما لا يمكن الخ عبارة عن المحمول لأن المنقسم
الى الذاتي والمرض هو المحمول ومادة اللازم البين غير مفرقة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي
(قوله اللازم البينة الخ) أي يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصور ما فيصدق
تعريف الذاتي على بعض المرضيات وهو اللازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى
الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاختصار)
أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد
أو بالتبع يستلزم ذاتية فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاتية فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء
من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لأن تصور الملزوم معد لتصور
اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقتوه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم أن
تحقق معنى الملزوم بين المعد والمحمول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادي بمعدات للمطالب انتهى كلامه فقوله
معد الخ فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم مجتمع مع تصور اللازم وقوله نعم
لا يخفى الخ فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادي مجتمع مع المطالب فلا تكون معدات بل
هي محال للمعدات والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم إلا أن الملزوم يتصور قصداً واللازم
يتصور تبعاً (قوله فاتفق في هذا الزمان) فيه أن اتفقا تصور اللازم عن تصور الملزوم يتناقض
اللزوم لأن اللزوم امتناع الاتفقا (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور
الكنه بدون المرض وتصوره بالمرض ضرورياً وإذا لم يكن كل واحد منهما ضرورياً يكون كل واحد
منها جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لكنه بالمرض وهو باطل لأنه إنما يحصل بالذاتي (قوله وأن

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بأن إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على أول الأجوبة) ويدفع عنه بجعل المرفع بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الإمارة انتهى وفيه أنه قال فيها بعد أن لا الأحكام للاستغراق ولا يفتن للمجتهد في جميع الأحكام ولا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع أنه يرجع كثيراً (قوله وليس بغيره أجماعاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه أنه لا يحتاج في دفعة إلى ارتكاب ما ذكر فإنه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فإن ما يقبده المعرفة عن الأدلة من حيث أفادتها عن الأدلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن القائل ولا في ذهن السامع

أريد الامكان العام (أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضرورياً (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لا نسلم أنه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وإنما ثبتت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لامكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصور العرض وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرض ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فثبتت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان للمعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلهذا جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى أنه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض وإنما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا يتصور بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فيثبت لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا ثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أي مقارناً للعرض (قوله لابه) أي لا بسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى أن العرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي بيان حالهما بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو أن تصور الانسان بالكنه منفرداً عن العرض يمكن أي جائز بخلاف الذاتي فإن تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممكناً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصور الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير متمتع) إشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرده) أي وإن لم يكن كلياً (قوله أي ليس عديمه ضرورياً) أي على تقدير أن يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى أنه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضرورياً ولا يصدق على الثاني أنه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضرورياً بل يصدق عليه أنه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضرورياً فلا يكون معني الامكان من جانب الوجود حاصلاً في الثاني (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه أن المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لأنه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) فيه أن كون الشيء بمعنى الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار اليمين (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتهى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المعبومات الخ) انتهى هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تصح السؤال ونخصيص الجواب فتأمل (قوله اما بتأني بان يجعل للفقه متبانا) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة ايضا كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي (بالاحكام لاستلزامه فحاشة التقليد دون باقي الاجوبة ايضا فلا احتمال لكونه متعلقا بفقه ايضا) (قوله تحريف الاحكام للاستتراق) فيه ان كون جميع الاحكام خاصة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له ايضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم ان لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول طائفتين مختلفتين والمنسوب مقدم فلا بد من التقدير اولاً ثم العطف على ما يقيد بقول القاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مساعداً (قوله وجميعها الشارح رحمه

انتفى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان منته) فيه ان البيان اما يستعمل في التصديق فخله على بيان للمعنى بخلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل اما أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لان لم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر اما أبو النجم وشعري وشعري قدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفاً بالبلاغة (قوله بجمل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله وكما فرق بين المئين) أي فرق كثير بين المئين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض اشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بجمل الاضافة للمبد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله ثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأييد المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فني ضمها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للتقوي انتهى كلامه وقوله فني ضمها الخ فساده لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضميرها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما تنتهده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معنى قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما تنتهده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا البته) فيه ان كون جميع ما تنتهده حقائق الاشياء معلوماً تصوراً وكون ثبوته معلوماً تصديقاً مسلم وأما كون جميع احواله معلوماً تصديقاً فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالسكنة فمضى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

القول (القول لا دليل الخ) أي لا دليل على أن المصنف يريد بالعلم بالكنه إذ لا دليل عليه (قوله مع أن تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاماً للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها يتأني كون مراد المصنف بالعلم بالكنه وكون معنى قول السائل بناء على أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لأن الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم بالكنه وكان معنى قول السائل بناء على أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم أن يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم بالكنه مع أنه جعل العلم سابقاً عاماً للتصور والتصديق وبينهما منافاة لأن العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور يتأني كون المراد منه ما يمنع التصديق برده عليه أن عدم التعرض لا يستلزم التبول والقول بأن مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم أن مراد المصنف بالعلم بالكنه وأن معنى قول السائل أنه لا علم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز أن يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه أن ثبوت كل ما يقتضيه حقائق الأشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز أن يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالثبوت على وجود ما يشاهد الخ على تقدير أن يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الأحكام كلها إيجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من أنهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص للمصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذکر (قوله على وفق السابق) وهو قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة (قوله والظاهر أن تحمل الأشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضاً على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة متأولاً لجميع الأحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافاً للسوفسطائية أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل يعم الأحكام كلها (قوله على المعنى العام) لا وجود والمعلوم (قوله برده عليه أن عدم ارتفاع التقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على أن يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الأشياء في نفس الأمر ثبتت الأشياء في نفس الأمر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء لم تكن الأشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الأخير) قد نبهناك آنفاً أن الإلزام يتوجه عليهم على الشق الأول أيضاً قائم (قوله فليفت بيني الخ) أي كيف يتصور الإلزام لمسكري أظهر البديهة بالامر الخفي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وأن الإلزام يثبت على وجود الحقائق (قوله إذ عدم وجود الشيء الخ) أي لو كان المتحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح أن لم يتحقق الخ أن لم يوجد الشيء يلزم أن توجد الأشياء وهو باطل إذ عدم وجود نفي الأشياء لا يستلزم وجود الأشياء (قوله فبقه تأمل) قال في الحاشية

القول (القول لا دليل الخ) قيل عليه ما جملها بل ترك الوجه الذي عدمه في المواقف لعدم وقوله كالمنطق للعلفنة نظير لقسمية العلم باعتباراته مودت للقصة (قوله نظراً إلى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الثبات مع أن كونه بأزاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وأن كان نعم أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية مجرد كونه في أزاء المنطق بدون النظر إلى كونه مورد القدره على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (قوله أي أولاً) اعترض بأن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا هو ظاهر فإن قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعظم من أن يكون عين الفعل الأولى على معمول آخر أو غيره على

المقنول الاول مثل ان يقال
واكرمه تالياً وما نحن فيه
من هذا القيل أي قاطق
عليه أولاً ثم خص به أي
خص به تالياً لكنه يمكن
أن يقال لا حاجة إلى هذا
التقدير فإن القاء ونم ببيان
عن هذا فإن القاء ليست
فاء فصيحة أو فاء تفرغ
بل فاء تعقيب ههنا وهي
التعقيب ههنا أنه لم يقع قبل
هذا الاطلاق اطلاق
هذا الاسم على علم من
العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
به الخ) قل عنه أنه تعليل
لمعنى الفعل الذي في حرف
التفسير أي أفسر الاطلاق
بالاطلاق أولاً وبعضهم
توهم ان هذه الحاشية
متعلقة بقوله إذ لا شركة
ثم اعترض عليه بأنه لا يصح
التعليل للتفسير وهذا أيضاً
سهو ظاهر (قوله لضاع
إما قيد الاول الخ) توسيع
للدائرة والا فلا شك في
ان الاول متعين فانه
لا دخل للاولية في مجرد
التسمية أولاً وحاصله أنه
لو لم يقيد لضاع الاول
وعلى تقدير فرض عدم
كونه ضائعاً لضاع ذكر
وجه التخصيص في الثاني
اذ لا شركة في كونه الخ

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنى تقرر الاشياء هو أن لائسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر
حينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة البتوت اذ الواقع لا يخلو عن
أحد النسبتين نعم رد عليه مثل ما ورد على ما أورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة
الخيالات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العنادية لا يدعون
الجزم بحكم ولا يسترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المتعبد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالتزام لهم على أنه قد عرفت ان قول
الشارح ان لم يحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار الخالفة
بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه أنهم يقولون كل حكم تابع للاعتقاد المتعبد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما
ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أولي (قوله بناء على زعم الناس)
والا قال لا أدريه شك ولا اعتقاد ولا غلط لاشك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
لا ينافي الكثرة في نفس النطق والمعنى ان الحسن ينطق في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
والألفة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة متعلق التميز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمختلفة)
أي التميز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تميزاً لا يخلو التمييز
(قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب إياه (قوله لكن برده عليهم) أي على الذين
عرّفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكاً علماً (قوله)
ان لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
بمفهوم كلي فالفهم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساساً لا علماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لا احساساً
(قوله والامر في ادراكه الخ) ادراك زيد بعد الفية عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
علماً عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي
لتمييزها) أي للتمييز الذي توجيه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التميز صورة جاصة
في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف
يوجب تميزاً الخ ليتناول التصور بناء على أنه لا قبض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور
عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التميز عند المنطقي لاصفة توجب التميز فكيف يصح كون

التصور صفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أومحناه في حواشينا على الحواشي العنصرية للتعريف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على أنها لا تقاوض لها (قوله ومن هنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالقيض تقيض التميز (قوله المراد بالقيض) أي في قول الشارح لا يحتمل التقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم تقيض التصور) أي عدم تقيض التصور مستلزم لعدم تقيض التميز فيصح قول الشارح بشموله التعريف للتصورات لعدم التقيض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كانت عدم تقيض التصور مستلزما لعدم تقيض التميز يصدق على التصورات صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلق التميز تقيض التميز (قوله فلا معنى للبناء) إذا شمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله فلتعذر) أي أن لا يحتمل المتصور غير صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء الخ) أي كون شيء مبني على شيء لشيء في الواقع لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي على شيء آخر على تقدير إنشاء المبني الأول فكون تقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لتقيضه لا ينافي أن توجيهه على شيء آخر على تقدير انتفاء عدم تقيض التصور أي على تقدير أن يكون للتصور تقيض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا تقاوض لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله تقيضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ تقيض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فانه رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم تقيضا المتساويين متساويين (قوله وأيضاً) أي في قولهم أن التصورات لا تقاوض لما ضعف لكونه مبطلاً لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا تقاوض لما (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حيث (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لأفراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور أفراد هذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لأنه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره علماً بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدناه إنساناً فربما توجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونحوه عنوانه بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على التأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فصورنا الإنسان آلة للملاحظة الحكموم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن الموارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللا معلوم لا يمتثل واللا شيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تمييز الشق الثاني وإن الأول ظاهر لاحتاجة قية إلى التعليل فلن اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لم التوحيد لكونه من العلوم الواحية التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء فيه الأولية باطلاق الاطلاق أي بعدم قيده بكونه أولاً انتهى فليقط ما يقال هنا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أهم ومثل بأنه لم لم يسم غيره بجواب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بأنه شخص لاجل التميز وأما إذا كان وجه التسمية أمر أعرضاً بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو مثل عدسها ولو أجيب عن السؤال للتقدير بهذا الوجه يكون عيناً وخالفها بل سفيها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

هذا الوجه تام لا يلتفت
إليه وأما ما ذكر دفعه بـ
عن العقل لا يدفع الشبهة
بالكلية عن ذهن المتعلم
إلا بعد مراتب (قال
الشارح ولأنه إنما يتحقق
بالمباحثة وإرادة الكلام
من الجانبين الخ) المراد أنه
إعتراف من بين سائر العلوم
لأن الاحتياج فيه إلى الكلام
أكثر لأنه يتمتع بدون
الكلام كما يتوهم من ظاهر
كلامه والفرق بين هذا
الوجه والوجه الذي يثبته
هو أن حاصل هذا الوجه
أن مسائل هذا العلم
لا تتحقق في نفسها بدون
الكلام والمباحثة وحاصل
الوجه الثاني أن الافتقار
فيه إلى الكلام لا يلزم
الفرق المتخالفين والرد
عليهم ما علم أن المناسب أن
يقول الشارح في ذكر
الوجوه أولاً لأن كذا أولاً
كذا فإن التسمية بواحد
منها لا يجتمعها وأن الأقوي
من بين الوجوه هو الوجه
الأول ثم الوجه الثالث
والبواقي وجوه ضعيفة
(قوله ما يفيد معرفة
العقائد) ويجوز أن يكون
إشارة إلى الحكم الشرعي
المتعلق بالعقائد وإلى العلم

أنه إذا رأينا حجراً فحصل منه صورة إنسان فحسبنا بأنه في المكان القلاني فهذا الحكم الصحيح
إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الإنسان الذي تطابقه تلك الصورة
ولا فرد للإنسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فإن هذا مما يحكم
به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان وبالجملة وبما لا يحصل من الحجر الصورة الإنسان وتلك
الصورة إنما تكون آلة للاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة أخطائه فعليه
أن يتأمل في قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فإنه قد توجهنا بالآلة معلومة الدائمة
إلى ذات معلومة في نفس الأمر قادر على تلك الذات المعلومة بصورة الامعلومية تصور غير مطابق
وكذا الحال في المساهية المجردة عن الواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ومحوها إذا
حكم بأحكام توافق تلك العتوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه
أن الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ
وقوله تصور غير مطابق فيه أن إدراك الذات المعلومة من حيث أنها متصفة بمفهوم الامعلومية تصور
مطابق لها من هذه الحيثية وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم الامعلوم
تأثير العتوانات الفرضية فلا أشكال وقوله بوصف الإنسانية الخ فيه أن الشبح محسوس متصور
على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الإنسان وجعله عنواناً له المحكوم عليه في هذا الحكم هو الشبح
المحسوس لا المعلوم بمفهوم الإنسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق
أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله المساهية المجردة الخ فيه أن إدراك ذوات المساهيات من
حيث أنها متصفة بمفهوم المساهية المجردة عن المتوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية
وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللام معلوم لا يتقل وغيره فلا اشتباه حينئذ
(قوله في حصول علمه) أي حصول سفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لتغير ذوي
القول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لأنه) أي إدراك العقل من
الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونانات (قوله بواسطة إحاس الآخر) أي
إحساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو)
أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم
على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لأن عدم التجوز هنا بقريضة خارجية
لا بكثر قوم بخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله فانيات التواتر) أي بحصول
العلم بوقوعه (قوله باني نفس المتواتر الخ) مثلاً أن نفس العلم بوجود مكة بشرقها الله موقوف على
نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم
بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لأنه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة
الخ) لأن العلم لا يدل على الخاص بأحدى الدلالات الثلاث (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم
دلالة للمعلول الأعم على العلة الخاصة إنما يكون إذا لم يعلم انتفاء سائر علته وأما إذا علم انتفاء سائر
علته فيدل على العلة الخاصة وهنا علم انتفاء ما عدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر
(قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر النصارى (قوله وإضافته

في تبيين

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ما من متين منها عزراً على الاصل تاماً فأحيينا طبع الحاشية من أولها خرساً على تحصيل هذا الغائت ورغبة في عدم نشأت الحاشية (٢٦١) وفقنا الله جميعاً الى ما فيه السداد

الى المقول (تقديره) وأما إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتج الى تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أي خبر اليهود فاما ان يكون الخبر المقدر بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المقول كافي المعطوف عليه فيكون للمعنى وإخبار اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بمناه الام الى مع كون الخبر المذكور بمعنى الاخبار في المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخالف السلم) أي تخالف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أي في قوله ربما يكون (قوله ولكنه كاف الخ) أي قول الشارح ربما يكون كاف في الجواب لانه سند للنسخ والجزئية كافية في السندية (قوله والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تمسك الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو لا عقل بالنظر الى ماهية مدلوله تقدير (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع تقدير (قوله بسارى النبي) لان النبي من منه الله لتبليغ الاحكام (قوله ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مناصرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول (قوله وقد دل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً قيل فكيف الرسل منهم قال عليه السلام ثمانمائة وثلاثة عشر كذا في الكشاف (قوله اللهم الخ) من كلام المتراض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضربك (قوله كما صرح به القاضي) اليساوى في تفسيره (قوله لينحصر الخ) اذ لو كان النبي أهم من الرسول لخرج اخبار الانبياء عن اقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين (قوله ويتبر الحصر) أي حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النوعين المذكورين (قوله يدخل فيه سحر المتنبى) فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً (قوله بحكم المادة) بأجراء الله عادة على أن لا يخفى الخارق في بدالكاذب (قوله وأيضاً الخ) فإظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فرع صدق في دعوى الرسالة والمتنبى كاذب فلا يوجد في حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطلق القوم عليه) أي على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً (قوله قلت ان القوم الخ) أي لانهم ان كرامة المولى معجزة ليسه حقيفة بل يمدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات) وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته (قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو الامكان القوي وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبري (قوله يستلزم لذاته الخ) هذا التعريف للاختطيين ومعنى استلزام القول المتألف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الجحيم المستحقين
لأعلى الطبقات من دار
النعيم (قال الحنفي البليغ)
الكامل في العلم البكبي
تقبل الله أعماله وشكر
نعمه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بطقه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية
الحمد لله (أقول هكذا ينبغي
لكامل محصل أن يبنى أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وامامه ويدعوه
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفرض من غده
الله القادر المنان ويستكشف
لك المعاملة والتحرير اذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالنحيد) انما ذكر التعقيب
ولم يكتب بقوله بعد ما تبين
إشعاراً بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي

(م — ٣٤ حواشي المقائد ثاني) (شجاع الدين) هو المقول لقال في الظاهر وأيضاً لم ذكره بعد ذكر أقول حذراً من توهم التيسير في حقه بسبب حانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترك لان الاجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والمقد والشيوخ بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديث الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع وأجذم وذو بال أي ذي شأن وخطرو قيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والايتر هو مقطوع الذنب وايضا الايتر هو الذي لا عقب له

وكل امر اقتطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث
من تعلم القرآن ثم نسيه
لني الله تعالى وهو أجذم
وأجذم هنا كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبرين لكنهما في المعنى أحمران
فلزم الامتثال قبل يحصل
بمجرد ذكر البسملة والحمدلة
كيفما كان ولا دخل
فيه للتعقيب أوجب بأن
تقديم الخبر ليس للحصر
وإن سلم فهو آتاء يفيد بالنسبة
الى المجموع لا بالنسبة الى
كل واحد من الامور الثلاثة
(قوله وما ينوهم من تمارضهما
فمدفوع اما بحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المستند أو بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي) لكنه تسامح لظهور
المراد ولا يخفى ان المتفصلة
المذكورة ان حلت على
مانعة الحلو بنوجه عليها
التمتع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فهما ويمكن
الجواب بوجوده صرح

القول الاول في نفس الامر بتحقيق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشرف المحقق في حواشي شرح
المضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات وبحصل بعده
إما بلا توقف على أمر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كافي الاشكال الباقية فليس
مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكة عن التصديق بالقول المؤلف الأبرى أنهم
قالوا ان قولنا لثباته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمات أو غيرية لازمة
لاحدى المقدمات وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى
المقدمات وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس المملوظ
للنتيجة بهذا المعنى آتاءه باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياساً آتاهه باعتبار دلالة على القياس
المعقول فكأنه قيل في تعريف القياس المملوظ انه لفظ مؤلف من قضاي مملوظة يستلزم معناه لذاته قولاً
آخره يستدفع ما ذكره المحني بقوله فان قلت النسخ لا يماز كره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك
مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع
انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم
المبدول) الذي هو النتيجة (قوله فيخص بالمعقول) أي المراد بالقول الآخر هو القول
المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المبدول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول وللالفوظ
(قوله المراد من العلم التصديق) فمبنى التعريف اين الدليل هو الذي يلزم من التصديق
به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق
به التصديق بشيء آخر بل آتاه يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية
الواحدة النسخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة إنما تستلزم
الاخرى في الصدق والتحقيق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية
واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا تقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى
النسخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات النسخ) أي تدخل تلك المقدمات في التعريف
ولست بدليل فلا يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات
للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة
فتخرج عن التعريف (قوله قوله فالثاني أوفق النسخ) يعني يفهم من قول الشارح فالثاني أوفق ان له
موافقة للاول لكن موافقة الثاني أزيد فأراد المحني بيان موافقة للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه النسخ
وفيه انه إنما يحتاج الى بيان موافقة الاول ان لو كان أوفق افضل للتفصيل اما اذا كان بمعنى الموافق
كالاغم بمعنى العام والاختصاص بمعنى الخاص فلا احتياج الى بيان موافقة للاول (قوله يمكن تطبيقه
النسخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك النسخ) هذا اعتراض على موافقة للاول

الحسن رحمه الله يجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم (قوله)
الا أن يراد بقوله مدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فهما
بل يحمل إما على العرفي المستند فهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وإن حلت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلفات لكن المقام يأمر والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلاً للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتدائياً أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ذلك) (٢٦٣) أن يجعل البدء في الحديثين

للاستعانة (أي ذلك أن نحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء ونصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتجهلها الاستعانة اولاً لئلا يسهل * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بأنه لا تثنى ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الركنين مثلاً فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معاً * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والاخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والاخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئيين معا بالبال وورد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليقين والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شئين

{ قوله على ما أخذ الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تصحيح الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الخارج على يده { قوله على يد مدعي الألوهية } كاللجال عليه ما يستحق { قوله فهو استدراج له الخ } وهو أن يعطيه الله في الدنيا ما يريد بههلك في الآخرة { قوله لبطال دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة { قوله هذا في الامور الخ } أي هذا الدليل إنما يدل على إيجاب أخبار الرسول للعالم في الامور التبليغية ولا يدل على إيجاب سائر أخباره للعلم والمدعي إيجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولاً وأجيب عنه بان المقصود هنا إيجابه للعلم في الامور التبليغية وأما إيجابه للعلم في غيرها فبأنه فيما بعد { قوله لم يحتج الخ } فيكون صدق خبر الرسول بذنباً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بذنباً فهذا الاعتراض معارضة { قوله الى ترتيب هذا النظر الخ } أي الى حصول هذا الاستدلال { قوله وأجيب الخ } حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط { قوله لان تصور الخبر الخ } هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصوير الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر { قوله لا يجعل صدق الخبر بذنباً الخ } قال في الحواشي على ان قوله تصور الخبر وتوقف على الاستدلال غلط فأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا ان يراد بتصوير الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لانسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال { قوله فيلغو ذكره } أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال التيقن وزوال الشك وبقائه الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرب عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لتو (قوله لاني المسأل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا { قوله وفيه ما فيه } أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لاني المسأل تعسف كالايجازي { قوله لان هذا الخ } أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى للعلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا بعد مستدركاً وأما تخصيصه بالذكر فليسبب مناسبة لقول المصنف والعالم الثابت به يضاهي الخ فتدبر { قوله فما وجه التخصيص الخ } أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول { قوله بيان قرينه أي قرب العلم }

مثل التسمية والتحميد الا تبادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودوامي الضيق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أتم ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذا من انظار البين ان لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى أن البدء والابتداء بالمعنى
المصدرى هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمي هو الاول من كل شيء وما وقع في المغرب هو
التفسير باللازم الاعم كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا
القاتل لما وجد
المعنى للقول من المغرب
ظن أنه لم يطلع عليه أحد
وعقل عن حال نفسه
ونسب الفعلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم أنهم
وصلوا الى ذلك للنزول
وأزعموا الى أعلى منه ولم
يلفتوا اليه تخلفه وعدم
لباقه وأنت أيها الأخ إذا
اعتبرت وزنت المعاني
المدكورة بيزان عقلك وفهنتك
تعرف أن اللائق بالقبول
والمناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعه في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على المعنى المتعدد
فلا تحجب من كثرة
الاحتمالات فان بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولاشك ان الاستعانة بشيء
لا تنافي الاستعانة بشيء
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تصور
الموافقة في البدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الأمور المتماثل

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستدل الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستدل
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستدل الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عد قوله عليه السلام اليه على المدعى
واليمين على من أنكروا (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرآن سبباً
للعلم مع أنه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرآن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً
للعلم بخلاف خبر الرسول فإنه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله
لا عن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرآن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جعل سبباً للعلم خبر يكون مستقلاً في اقادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الاقادة والقرآن لما مدخل في اقادة العلم بخصوص مضمونه فان المقيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدم زيد وتعارض قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرآن ولم يعد الخبر المقرون بالقرآن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في اقادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المقيد للعلم بخصوص مضمونه قوله عليه السلام اليه
على المدعى واليمين على من أنكروا هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعني قولنا هذا خبر من نبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فإنه يفيد العلم بان
مضمون هذا الخبر واقع وهو التمييز الاجمالي عن مضمون قوله عليه السلام اليه على المدعى فيكون
خبر الرسول مستقلاً في اقادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان اقادة العلم بخصوص مضمونه
موقوف على اقادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد
خبر الرسول المقيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعد سبباً للعلم (قوله بان القران تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في اقادة العلم بخصوص مضمونه على القران ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لا تنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في اقادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقران سبباً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقران فينتقص بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينقص به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد أنهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقران سبباً آخر سقياً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضاً عن التوجيه

بها ولا تنافي فيها بينهما أي يمكن أن يستأن بمحاكية الأشياء على الترتيب والنوال وبدأ المقصود بذلك (الثاني)
باستعانة الجميع فلا تقع الابتدائية بذكر شيء منها حتى ينافي الآخر فقط ما قيل إن هذه المقدسة لا تدخل لها ولا
قائدة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعياً بشيء منافياً للابتداء مستعياً بشيء آخر لا يفيد عدم المناقاة بين الاستعائتين

وهذا كذلك لان الابتداء مستتباً بالبسملة يوجد في آن التلقظ بها دون الحذلة وبالعكس وهذا ظن قاسد وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشي ولا على مراد السائل فأساء سمياً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستتباً بالبسملة والحذلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم قاس حال الملازمة على

الاستعانة فأقصد الكلام بالمرء وقال معنى الابتداء ملازمة الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة لهما هيئات هيئات بعد الباء من الارض فان الاستعانتان وان كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملازمات المترتبة عند الحدوث فان قلت معنى قولنا الابتداء مستتباً بالحمد لله ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمد لله لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق بالباء حالاً مع ان حاصل معنى الحديث كل امرئ بالي يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبر ومبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجزم وظاهر انه لا منافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ فتدبر (قوله لا على التحقيق) فان الخبر الاجاعي مفاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مساهمة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مفارقة للمدرك الذي هو النفس لا عينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العالم الضروري والاستدلال (قوله ادلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم الطرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالتزام الخ) أي لانسلم أنه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز أن يفيد الزمان مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد الزمانا فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله انا ثبتت الكلية بشخصية الخ) ومنني اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لا بد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لمخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروفاً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كتبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون للمعني كل امرئ بالي بدأ جال انماونة باسم الله فهو أبر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شأن عظيم وخطر والابتداء امر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً أعظمها قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المبتدي (قوله ولا يخفى ان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء) أي تحقق عنده وتوجد الضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهم البعض والمعنى ان الملازمة تحقق عند الابتداء بالشيء المحمول جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أي سواء جعل جزءاً أو ذكر قبل الابتداء

يتلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لان ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كان قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه أنهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البدييات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله ان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتمين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لأول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً لأول التوجه بل المناسب ان يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما شرفه) عقيه من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضروري المقابل للاكتسابي (قوله على الالتفات للقدور) أي الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملاً) أي غير معلوم لانها لا يدخلان فيما ثبت بالبديهية اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا يثبت بالاستدلال لانها لا يحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر فينشذ تدخل التجريبات والحدسيات فيما ثبت بالبديهية فلا يكون حالها مهملاً (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أي لا تحصل بمجرد الحس بل يتوقف على أمور أخر فيصدق على الحيات لانها لا يكون محصلها مقدوراً (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالمحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور قدورة للمخلوق لان العلم ملهي ومتي حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديقي فيكون العلم المقابل له أي العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسماً من الكسبي بتقسيم اسباب العلم الحاصل بالسكسب الى الحواس السلبية والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جعله قسماً له فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه قال ان الضروري قسم الكسبي وليس قسم له وهو يناقض (قوله ان القسم ما يقابل الاكتسابي) أي الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقد مر الخ) في قوله المصنف وأسباب العلم لا يخلق ثلثة الحواس السلبية والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

قل عنه أنه يصح عطف بذكره على الشيء وعلى وجه الجزئية وقبل الاولى عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا يحصل الرككة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لا يليق بحاله (قوله فيكون ان الابتداء) الظاهر ان يقول ويكون بالنصب لانه لا يلزم من الجمل المذكور (قوله ان التلبس بهما) أي ان تلبس الفاعل بهما لا ان تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل ان الملازمة بالامر الذي جعل جزءاً انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفاً واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوماً بالكلية فلا تصور الملازمة أصلاً فأجاب بان الملازمة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثاني فلي هذا يكون ان وقوع

الابتداء ان ذكر الحادثة بل ان ذكر الحزمة من الحادثة أو احداً فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الا انه ملابس أي (كانت متصل بالحادثة وهو ظاهر وبالسمة لان الحادثة متصلة بالسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحادثة لان وقوعهما واحد والصعوبة التي تزي في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً

لاتها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه
بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لا حاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملازمة الابتداء حتى يرد
عليه أن بقاء الملازمة قيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو (٢٦٧) منعه لجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً
تأليس العامل أي المبتدأ
والمبتدأ لا ملازمة
الابتداء لها فان الملازمة
بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة
إلى الفاعل أيضاً فانه كما
وقع في ذلك الآن كذلك
المبتدأ باعتبار ذلك الوصف
واقع في ذلك الآن ومنصل
بذكر البنية والجدلة بل
تقول لا حاجة إلى قيد
الملازمة بمعنى الاتصال
فان مطلق الملازمة كما
يعتبر بين الموجودات يتبر
بين الخيالات وبين المدومات
وبين الموجود والمعدوم
لكن يمكن أن يقال أن
ذلك الحجب إنما اعتبر
ملازمة الابتداء دون
المبتدأ لانه الواقع
في ذلك الآن بالذات
والمبتدأ إنما وقع باعتباره
فباعتباره يكون استظهار
إلحال المبتدأ وبقى هنا
شيء وهو انه لا يلزم على
تقدير أن تكون الباء
للملازمة كون البنية
والجدلة في الابتداء لهما
لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما ينضمي
إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لما أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب
المباشرة) أي للمقدورة بل مطلق الأسباب (قوله ينظر العقل حاصله الخ) فيكون الضروري ثمة
من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جملة قسماً له إذ قد جملة قسماً للكسبي بمعنى الحاصل
بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل)
الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم
هو الحاصل الخ) أي للمقسم إلى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء
كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق
توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم للحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم
الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى
الحاصل الخ) فتدخل الحسنيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) أي كون
الصحة هنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء
لا بصحتها (قوله وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود انه ليس الإلهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير
مرضية الخ) لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشتملها هو الظاهر (قوله والايلازم) أي وإن كان
قوله إنما يلزم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركاً لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه
على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه إن حل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح
للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يلزم به الصانع لانه معتبر في
المعنى اللغوي للعالم (قوله لأنه اسم للكل) فيه أن قول المصنف بجميع أجزائه صريح في أنه أراد
بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه أن جمع العالم
كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان
وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الأجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ)
هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية
وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قسم الصور
الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعنى أن مواد العناصر
لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هنا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاستقسات في
أمرجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل للأنواع الحقيقية والأجناس
المتدرجة تحت أجناس آخر (قوله قديم الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته)
لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن ينجيز بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والمكان بل هو استقارؤه عما

والاخر فتحقق الملازمة أي ملازمة المبتدأ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملازمة وحاصل الجواب
الآخر أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملازمة وفرض أن الملازمة فيما بين زمانين ذكر البنية والجدلة
وهذا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتكلفنا رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله للتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشعاره بملء ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكال الصفات وأيضاً إشعاره بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجلال بازائه عبارة عن الصفة النبوية أو اللطيفة (قوله

يقوم به (قوله كالسرير) للركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض وهيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة في أجزاء لا يتجزى متألفة على وضع مخصوص وهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثله وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت غيره لغيره انتهى كلامه واما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا يستقل عنه (قوله ورد بان التقاطع الخ) أي تقاطع الابدان الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه في شرح المواقف (قوله ولا نرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزى فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه ممكناً ليس له امتداد تاماً ياتي عن فرض العقل امتداده كما ان الجزئي الحقيقي لتخصيصه ياتي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيستع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل ما قيل من أن العقل فرض كل شئ ثم للعقل فرض كل شئ على وجه كلي . وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذي لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شئ من الميولي والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله بتأني عرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال تقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث فبطل انه لا يرد النقص بالاحتمال بل آتياً يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متاولاً لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتي لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزءاً من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الفرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيدا متاولاً له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير انتهائه (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الاقترانات) أي الانقسامات وفيه ان المراجعين الاقترانات للممكنة الاقترانات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيتها هو عدم تنامي الاقتران الى جزء لا يمكن فرض الاقتران فيه لا بمعنى أن الاقترانات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي يلزم قدرته تعالى على اقتران كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أو الذات الجليلة الخ نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جليلة يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعنى الذات الجليلة فلا وجه تركه وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكان الذات هو الجلال وأيضاً لاحتمال المعنيين والاختصار في العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشيء بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة في فرد كما هو الحق لا يثاني هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله لا صيرورة بدون صنع) قيل فيه مناقاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث ينبغي أن تكون بالصنع فيثاني كونه بدون الصنع وأيضاً يحجز الطين ليس بدون الصنع فالأولى

أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل الأمة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران حبيزاً بنفسهما بدون صنع الغير وهم لا يعرفون اندفاع الحكمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الوجود مع انها على ما ذكرنا في قولنا بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصفحة نقل ولادل عليه استعمال أشار إلى جوابه فيما نقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعد له أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابله به ههنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف أنه مندرج تحته كما أن القيام والقعود والنهابة والحجب داخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قبل أن كونه من فروع محل تحت اللهم إلا

هو اعتراض الشارح فيوروده ظاهراً (قوله لم قدرة تعالى عليه) فيه أنه تعالى لم قدرة تعالى عليه (قوله لا) لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم إمكان المقروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذ هي عبارة عن الممكن) فيه أن صفاته تعالى ممكنة فلا يخرج بكون كلمة عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن للغير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في إخراجها إلى قيد آخر (قوله وإما لا) عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا أن الاعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا أن الاعراض المحسوسة من أنواع المزاج فين كلامهم متناقض (قوله لا يحتاج إلى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يمرض الاللاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولمد في الكتاب) أي قول الشارح أن ما عدا الالكوان لا يمرض الاللاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فإن العرض لا يبقى زماناً عند الأشعري بل يتجدد الامتداد بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه ملك خاص الخ) أي دليل يخص بالأشعري لأنه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذ القصد إلى إيجاد الموحود بمتمم) أي القصد لا يتعلق إلا بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد إلى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقديم القصد على الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر بالصدور الاختباري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض للأشعري الذي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله يجوز أن يكون الخ) أي لان لم أن القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجاوز مقارنته) كقارنة الإيجاد لا وجود زماناً والحال هو القصد إلى الإيجاد لا القصد إلى إيجاد الموجود بوجوده هو أمر ذلك بالإيجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية إنما فسر التقدم بالاستمرار ليشل التقدم (قوله أن قلت يجوز الخ) أي لان لم أن المستند إلى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سنداً من المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كتركات الافلاك (قوله بطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد إلى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك لعدم مستنداً إلى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم إلى عدم آخر ولا يجب انتهاءه إلى عدم متمم لذاته فتسلسل المقدمات إلى غير النهاية ولادليل على امتناع المقدمات المترتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

فروع محل تحت اللهم إلا أن يراد بالفروع الفرع عليه قد فوع فان حاصل التكلف المعانة في تحصيل الشيء أهم من أن يكون يصنع الغير أو بدونه والصيرورة المذكورة من قسم المعانة فإن المراد من الصيرورة المعانة للصيرورة ولو كان المراد من الفروع ما يتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى والقرآن دالة على أن مراده ما قبلنا وإن ورد عليه أن المعانة للصيرورة أيضاً متحيلة في حقه تعالى فلا بد أن يحمل على الكمال أو على التجريد عن المعانة والانتقال والحاصل أنه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان أجل على الكمال في اسم المتكبر لأجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمّل على الكمال ويمكن أن يقال إن صيغة الفعل مجبى لأجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

(م - ٣٥ حواشي المقائد ثاني) (شجاع الدين) الكمال (قوله الانصاف بالوحدة الذاتية) نظراً إلى الشق الأول أو الكامة إلى الشق الثاني (قوله مع ملازمة جلال الذات) نظراً إلى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملازمة الذات الجليلة لأنه لا يصح أن يكون الشيء ملازماً لنفسه والاولى أن يقال ملازماً بجلال الذات حتى لا يشوهم التكرار في المعية وإنما لم يتعرض

الفاضل لمعني الصيغة في أول وجوه الباء لأنها إذا كانت صلة لاتبى الصيغة على أصل معناها وإن قال بعضهم إن الفعل حينئذ يعني الاستعمال وكان التوحيد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الأولى كون الضمير ليفيد الخ أي يحصل فائدة ثان (٢٧٠) آية نينا الخ أي ليكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد إرجاع الضمير

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافكون) أي وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الحيز في آن الحدوث حركة ولا سكونا. وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا. قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم الكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضا الكون في آن الحدوث فانه ليس بحركة لانه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله فقيه أيضاً أشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالموارض لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالموارض (قوله فيجوز أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي عدم) فيه أنا لان لم ان القدم ينافي جواز عدم بل انما ينافي وقوع عدم فجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء وقع عدم بالفعل أو بقي على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود الجردات بأنه لو كان الجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم الجرد إذ يصدق على الباري تعالى انه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه يميز ما به الاشتراك إذ لا بد له مما به الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود الجرد محال (قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم الجرد ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وكون الباري تعالى مركباً محال لا يستلزمه الامكان المحال (قوله سبب النية الخ) أي التجرد عرض سببي اذ معناه أن لا يكون الشيء جسمًا ولا جسمانيًا وليس بذاتي وما به الاشتراك اذا كان مرضياً لا يلزم أن يكون له يميز ذاتي فلا يلزم التركيب فان المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التميز الممدوم لا يكون جزءاً من الموجود (قوله ماسبق آتياً) من قوله ان الجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالا دليل عليه الخ) وتقرر الدليل ان الجرد لا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان الجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله والالجاز الخ) أي وإن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده لجاز أن يكون أما مناجيل عظيم لآراء وآه بدعي البطلان (قوله وينجيب بان الدليل الخ) هذا منع الكبري أي لان لم ان مالا دليل على وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطلوبة مع التردد أي ان

اليه تعالى فانه لا بد من حل
الاضافة على الاستغراق
أيضاً ليفيد والأولى أن
يقول الضمير لله تعالى
ليفيد ان آية نينا الخ بترك
الأولى للاستغراق الى صرف
الكلام عن ظاهره ويحترز
عن توهم التناقض بين المصدر
والمعجز وحتى لا يظهر
الجواز المذكور من أول
الامر ويتفوى الحكم بالأدلة
وقد توهم في هذا المقام
انه لا بد من جعل جميع
حجج كل في فرد واحد
للجمع المذكور المضاف
الى الضمير الراجع الى الله
تعالى ليفيد سطوع جميع
حجج نينا عليه السلام
وهذا مع انه تكلف شديد
لا يفيد شيئاً في الحقيقة فان
اللازم على هذا سطوع
الجميع لا سطوع كل واحد
من حججه وأيضاً غير
المراد هنا وان كان مراداً
في الاحتمال الثاني فانه يلزم
على التقدير الأول أن يكون
آية من آياته وحجة من
حججه أعظم من جميع
حجج ساطعة وان لم تبلغ

هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الأولى فان قلت لا يلزم على التقدير الأول أن تكون
آية نينا أي آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد بأساطع
الجميع لا ساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن

(أريد)

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمقروض هو الاول وايضا اذا قيل فلان قاض القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بقوله في سائر الخواشي (قوله فاطم حجبته من قبل اخلاق نباه) أي من قيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قيل

اخلاق ثياب لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حجبته ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب وثلاثة المعنى لكن الحق ان ثلاثة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحل على ظاهره خلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستتبعه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كانت غير مفيدة وقد بنوهم ان الاضافة ان حلت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضا جمعت مفيدة لافادة سطوع جميع حجبته عليه السلام لكن لا يفيد الافضلية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأييد

أريد بها ان المجرد لادليل على وجوده في نفس الامر فهو محتوم وان أريد انه لادليل على وجوده عندنا فلم يكتبه غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعلم حضور الحيات الخ) اشارة الى منع المقدمة الثالثة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لاننا لم يجب في ما لا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا حيات شاهدة لارهاوا انما يلزم جواز ذلك ان لو كان الجزم بعدم حضور الحيات الشاهدة حاصل بعدم الدليل على وجودها وهو محتوم بل هو حاصل بدنية (قوله فإخذ من تلك الحينة الخ) أي يأخذ المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فإخذ أيضا) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لاننا لو كان الحدث للعالم جاز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفه ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع انه لو كان الحدث للعالم جاز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفه (قوله لمسا فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون الحدث للعالم جاز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قدماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على الحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقاً بدمه أولاً وهذا للمنهى بعم الحادث والتقديم من الممكنات فالحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون عندنا بالذات محتاجاً في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدم أي يكون معدوماً أولاً ثم وجد (قوله والتي لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والتي لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون الحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم عندنا ومبدئاً له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئاً الخ) أي لا يكون الحدث والمبدئ للعالم عندنا ومبدئاً له فيلزم التناقض وهو ان يكون مبدئاً للعالم وأن لا يكون عندنا ومبدئاً له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئاً للعالم وان لا يكون مبدئاً له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجاً الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع ويبي المنين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواجبة لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفاد العقل تابعة للطرف الراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لأجل أولوية ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تمويض الواو عنها بعد الحذف) لما قال بعد الحذف وإن لم يكن التمويض إلا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأمامه كورتين معاً ثم تحذف الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكتاب في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٣) فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لا تكون أمام مقصورة في نظم الكلام قلنا

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لا بطلان التسلسل لا مقترناً اليه (قوله الى ما قلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا كان الملازم أن يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات للتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخلاً في السلسلة مع أنه فرض خارج عنها وإذا كان الواجب داخلاً في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فحين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فتنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مقترناً إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب المثل) بأن يفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف الالة جملة وبما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلخ) بأن يفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ (قوله وما ذكره بعض الافاضل) هو الحق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتيب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق إنما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل أنه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتيب أجزاء الزمان وإن عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتيب أجزاء الزمان وإن كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث أتمامها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متناجاة تلك الأزمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحقق بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهيا (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ماهو وهي كما لا ضير في انقطاع ماهو وهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متتابعاً وأن كان نعيم الجنان لا يشي الى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا السيادة في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

ان التمويض إنما هو لأجل استقاطها من اللفظ لامن التقدير وقبل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لأجل الواو ولوكونها عوضاً عن أما (قوله على أنه لا منع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لا منع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وما قيل ان الواو للوصل وأما للفصل فمدفوع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرناه قبل من الحمد فلا جمل التيمم والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب فحينئذ لا بد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل احوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس في اللغة لا تأتي عطف قوله فيما قبل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في

قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاستاد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الاولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية رقي في المدح ولا يحتاج الى أن قال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من الترتيبين ولا الى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جداً وفي قوله ويمكن أن ينسب القاعدة على المعنى المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جداً وهو سؤال الدور وارد ومن دفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ محل العقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين الله كورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور من دفع بجواب مقبول مقبول سلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا قل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الى ما هو المراد قاله فان قلت اولاً العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً أساساً يقتضي كون الشيء أساساً بنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس

الاعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا تقتضيهما (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن منفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصرف في مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المندعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يقتضي بل انما يقتضي عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الإيجاب) أي كون الواجب موجباً لا محذوراً (قوله لكن رد على هذا) أي على أن الإيجاب نقصان والفرق ان إيجاب الصفة كمال وإيجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان التمسك (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه ان يحصل الامران أو لا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيلي أي لان عدم قدرة أحدهما يحجز لجواز أن يكون متعلق القدرة عمتماً بالغير أي بسبب إيجاب الآخر خلافاً والمتع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نقض التملكين معاً) أي تملكين الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان إيجاب الذات مقدم على تناقض الارادة فلا يكونان معاً فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن يحجز لعدم قدرة أحد الطرفين على الممكن يحجز فنبت المقدمة المنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التماسك) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونها ضدتين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلهما) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظن بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اشارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التماسك بينهما لان امكان التماسك

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قات اولاً الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتقاد بها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جديلي والثاني
 جواب تحقيقي وقوله المتبادر من (٢٧٤) . اساس النبي هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفن هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديان والجواب التحقيقي
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 إنما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أي لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا أيضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتداد فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وأيضاً كان اللائق أن
 يكون متقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع
 بين الجدلين فتأمل ولا يمكن من القاصرين المحتججين بالاستار الضعيفة ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)
 الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام المعلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم أن يكون الكلام بمعنى نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها
 وبمعنى القضية اطرافها حيث يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاجتهاد أو ما عدا علم الكلام

لا يستلزم وقوعه (قوله وتتمع الملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستنداً عليها رجوع المتع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله أن أريد بالنسب) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا الآية (قوله فتقريره) أي
 تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فسلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القسرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كامل القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما لها (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الامور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولاً (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متكبناً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالخلق) أي وان كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض فالخلق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض بتأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العتئين المستقلين على معلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرها على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرها على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعاً ببرهان
 التماثل يرد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التماثل فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التماثل لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التماثل يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما بالتوافق ولا يلزم النقص فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرها على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة عامة) على تقدير أن يكون تأثيرها على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء كانت الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكيفية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لا يمكن التماثل للواجبين القادرين على الكمال لكن التماثل
 لا يستلزم الخيال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو
 وجد صانعان لا يمكن التماثل بينهما بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

بين الجدلين فتأمل ولا يمكن من القاصرين المحتججين بالاستار الضعيفة ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)
 الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام المعلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم أن يكون الكلام بمعنى نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها
 وبمعنى القضية اطرافها حيث يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاجتهاد أو ما عدا علم الكلام

فيكون مقايلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلا ومن الكلام العلم المدون فانه لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو قول المراد من الكلام الملصقة أو قول المراد من القاعدة البناء مجازا تصديقا للسكن باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل ان يكون المراد من القاعدة للمعنى الاصطلاحي (٢٧٥) وبطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التعليل أو على الكتاب والسنة بطريق الاستمارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني ان المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملصقة وذلك اشارة الى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الاضافي) الاضافة لادنى ملازمة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن ان يراد بالاشارة الى ضمنه) قوله فتنسب الوسم الى الكلام الخ (جواب سؤال نفقد تقديره اذا اريد المعنى اللقي يكون موسوما به ايضا فمخصص النسبة بالكلام فقال لكونه اشهر والاولى ان يقول لشهرته لان الاول غير مشهور والمباراة اخصر (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

ان لا يوجد الصنوع مع وجود علة وهي ارادة كل منها لامتناع ان يوجد بها أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حل الفناد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي ان يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على استقام تعدد الآلة في الزمان الماضي ثم المقصود لا تعدد الآلة بعد الانتهاء في الزمان الماضي لو كان متعددا في الآن أو في المستقبل لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الها انتهى كلامه (قوله بالتوازي التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسبجي تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بالمجادنة) أي لا يحتاج وجودها الى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها الى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها الى وصوفا بدنية واتفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي يكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المتع بينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لانهم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لامي زائدا عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال السند للمساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها وآليات بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله قبضاؤها غيرها) والبقاء معني فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن برد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف الى الصفة وللمضاف لا يكون نفس المضاف اليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان ارادوا الخ) أي ان ارادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الصفة لم يرد عليه ابطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المتع مع السند المذكور بعبارة بان يقال لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجودا زائدا عليها (قوله لان ذلك الخ) تبليغ لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لان الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديما (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضا) فيلزم من كون العرض باقيا قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسي الاولاد وتهيب الاموال والخراج والخيرية في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فلرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي البقني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحة والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئاً من الجواب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

الجواب وتبين في الجملة والظاهر ان اضافة النجاسات الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قيل اضافة السبب الى السبب أي الطلقات الخاصة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيدو عمرو بكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تولى وتكتم ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفي بجهة واحدة وان كان لم يكن واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملا) الجواب عما يقال ان الملة فمن المصنف والاملا من التاميم

بالمرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمراً موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء بمعنى زائداً ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير (قوله هذارد اجالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكيمه ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله نعم عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهوم التمسك على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مائنه التركيب انما يتم في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعيض والتجزئ فيهما معنى مطلق الانقسام لغة - واه كان الانقسام مائنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن اللواتج الجسمية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يحمل التحيز للسطح الباطن من الجسم الخاوي المماس للسطح الظاهر من الخوي (قوله فيه النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فاهم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القدم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعمده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو ان الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والاجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تنافي الابداد يرد عليه اننا لانعلم انه لو كان الله تعالى مساوياً للحيز لزم أن يكون الله تعالى متاهياً لجواز أن يساوي تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يتون تعالى متاهياً (قوله نعم يلزم التجزئ) وقد ثبت انه تعالى منزّه عن التجزئ (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فمعي خلق آدم على صورته خلفه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يقم منه) أي من قوله فلا يمتثل له بوجه من الوجوه (قوله كما سيأتي) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانعلم ان الجهل ببعض الامور قد يجرى لجواز أن يأتي عن تعلق المسلم به والجواب اهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور وعقوماتها تنفي صحة للملومية (قوله كالمتمعات الخ) أي كما ان المتمعات غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

فما وجه قوله من حيث انها على قاجاب بأنها بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي)

من حيث انها على وتكتم ملة حتى لا يرد السؤال بقلت لان في كون الاملا بمعنى الكتابة نوع حقاً بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها تحت ملة) انما يرد بضعفه لانه لا يتناسب بهذه الحيدة معناه اللغوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الا أن يدعي

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قيل التشبيه لا الاستمارة لان طرفي التشبيه مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الإضافي أو المعنى اللغوي ولم يتعرض المحقق للمعنى الإضافي هنا اما لكونه احتمالا بعيدا أو لا كثافة بما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سميت على رجه يشمل

المعنى الإضافي أيضا والوجود المذكور عبارة في كلا المعنيين (قوله سلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لا قطع يكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضا دار السلام بهذا المعنى ولا دخل لمخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان إضافة الدار حيث لا إلى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولان ولا كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضا داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الإضافة أجاب بأنه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل بإضافتها إلى أي اسم كان

كلى (قوله والقدرة شافية) يعني ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لا مختار والقدرة انما تكون في الفاعل المختار دون الموجب (قوله مثبتة الفعل) الذي هو الفيض والوجود (قوله على زيادة المقهوم) أي مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أي حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ارادنا اقتضاء الخ) أي ان ارادنا ان صدق المشتق على شيء يقتضي ان يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله بمنزلة الواجب والموجود) فانهما صادقان على الباري تعالى مع انه لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شيء بصفة لا يلزم وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أي قالوا صفات الواجب أزلية والابزيم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى وهو يمتنع ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لا يثبتها على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أي كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فالتاسب لهم ان يقولوا انه تعالى عالم لا علم له تعالى ويريدوا به انه لا علم له تعالى (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لا علم له تعالى زائد على ذاته أصلاً لصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول إضافة التميز) أي دلالة صدور الأفعال المتقنة إنما هي على إضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنه الأشياء لا على ان علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أي لا يبدل دليل على وجود الصفات القدسية بذاته تعالى بل إنما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقاً بالمسوعات وتعلقاً بالمعجزات وغير ذلك (قوله لهم ان يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب ان يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين ذاته ان له ذاتاً وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يرتب عليه ما يرتب على ذات وصفة مثلاً ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى سعة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الأشياء عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى ان الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان عبارة الصفات الموجودة القدسية

(م - ٣٦ - حواشي المفاتيح الثاني) (شجاع الدين) من أسمائه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى الاسم المذكور بأنه ظاهر (قوله هو الذي منه وبه السلامة) يعني نشأته السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرة تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتعدياً مع اللهم

الآن يقال ان كلامنا المتعين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن الميب وصفاته عن النفس وأصله عن الشر (قال الشارح
يشمل من هذا الفن الخ) حال من المفصول قسم عليه اهتماماً لبيان كون غير الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله
في ضمن فصول بالقرآن الفرائد (٢٧٨) - جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها هنا المسائل

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيطل التوحيد فني المفارقة بين الذات والصفات
كافي في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون فني المفارقة بين الذات والصفات جواباً تاماً
والظاهر ان اصل الجواب منع مقدمة من متمسك للمعتزلة قائلة ان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
ونفي مفارقة الصفات للذات سند للمنع قد ذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى
الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو فني التباين بين الذات والصفات (قوله الى ان
التعدد) أي تعدد القدماء للبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم
الجواب الخ) أي بان التعدد فرع للتباين والجواب هو فني التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله
اذ ليست متفارقة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله يسان حكم الصفات) أي فني التباين
بين الصفات بعضها مع بعض لاعداد التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذ كر في الجواب
ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان
معنى لاهو ان الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب
بل الجواب فني مفارقة الصفات للذات هنا وقد عرفت ان الجواب يمنع مقدمة من متمسك للمعتزلة
فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لا يلزم الخ) فيكون فيه فني
المفارقة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله
ولفائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قاله في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول
النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقوم الاب وهو الذات واقوم الابن وهو الكلمة واقوم الروح
وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب
الشارح بقوله لزوم ذلك (قوله على عليه المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر
اللزوم للكفر (قوله تبين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر
أي قولهم بان الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فاربعة)
الذات وثلاث صفات (قوله فيكون اعم) فيكون الواحد غدداً (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لان سلم
ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز ان يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات
قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته
تعالى لسكونها قاعة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي
سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لان سلم ان القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر
تعدد القدماء بالذات يعني انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله لتعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانياً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق الخ) فيه انه لا مذهب
للإمام من حيث مانع ويجوز أن يكون حتمه مخالفاً لمذهبه (قوله جذهب المتكلمين) لان القديم

الكلامية بطريق الاستشارة
المصرحة وهي ذكر
المشبه به وارادة المشبه
والفرقة في الاصل الياس
الذي في جبهة القوس ثم
استعير واستعمل في أنفس
كل جنس وخياره والمراد
هنا خيار المسائل الكلامية
وخلاصتها والقوائد جمع
قائدة ودررها حسانها
وكرامها شبه بعض القوائد
بالدرر في اللطافة والنفاسة
ثم استعير اسم المشبه به له
استشارة مصرحة (في ضمن
فصول) أي الكاتبة في ضمن
فصول فهي صفة في المعنى
للتفرد والدور والمراد من
الفصول المبارات التي تنفرد
كل واحدة منها بمسئلة من
مسائل هذا الفن وهي
باعتبار ما في ضمنها وبديل
عليها قواعد لدين الاسلام
أو نقول هي باعتبار ذاتها
قواعد ادعاء ومبالغة واذا
كانت هذه المبارات قواعد
فكيف ما في ضمنها وقيل
المراد منها المسائل ونعنا
وان كان بلاغاً للقواعد
والاصول لكن باباه قوله

في ضمن * واتناء الشيء أو أسطه وهي جمع ثني يقال أخذت كذا ثني كذا أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم)
الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص من تشبيه لاستشارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن
ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تحيلاً لحينئذ يكون المراد من الفصوص

الاختبار الثبوتية الكثيرة القيمة لأفصوح الحواشم وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه أن يتيقن (مع غايته من التيقن والتهديت) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المنطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحسكية والعلوم العربية (وهما من حسن التظيم والترتيب) محين وتعرف لتركيب المسائل بعضها (٢٧٩) مع بعض وإيراد كل منها في أحسن مواضعه وألقها فلما عرفت

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوqa بعدم سواء كان قائما بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالثبات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقديم المباشرة الخ) كما سيوضح به الشارح رضى الله عنه في بحث الإرادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية إلى قدم الصفات (قوله قالوا بقال الخ) أي استبدل الإشارة على أن القيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الاتفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أن في الدار زيداً وعلمه وقدرته فتمين أن معنى ما في الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شيء يمكن الاتفكاك بينه وبين زيد (قوله بأن المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد فرداً آخر من الإنسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وإن لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به ما يمكن اتفكاكه عن زيد لم يضح فقيه وإلا يلزم أن لا يشار زيد نوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد ونوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف القيرية أنها موجودة أي يمكن الاتفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف القيرية بالجينين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الاتفكاك بينهما في الوجود مع أنها غيران فلا يكون جامعا وإذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسام القديمان في التعريف لاتفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز إذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالأمور المحققة المحلة بالطرد والممكن فلا حاجة إلى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهام الخ) لعدم الاتفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز إذ الاتفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف القيرين مع أنها غيران جزماً * ويرد عليه ما ذكرنا من أنه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهراً) إذ الاتفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فيعتمد بينهما الاتفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التمييز بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في أني الغير بل لا بد فيه من عدم الاتفكاك بحسب الحيز وفيه أنه قد صرفت أنه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف القيرية إلى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في أني الحيزية إلى قيد عدم الاتفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والمدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين المدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

مواضعه وألقها فلما عرفت مدحه أولاً مدحه يليناً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معني ولغظاً ولطافتها وشرافها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة إلى غيرها في أحسن مواقعها علم أن المتعلمين يعملون إليه والمختصرون يضطرون إلى تحصيله ويكون متداولاً بين المسلمين وهو حقيق لأن يشرح شرحاً كاملاً وجنديراً بأن يشتمل في توضيحه وتبيينه فقال (تجاولت إن أشرحه الخ) ولو قال يفتد توصيف المختصر بالأوصاف المذكورة وكان محتاجاً إلى الشرح وإيراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزهد نصاقاً (قوله شرحاً) فصل بمجملاته إلى قوله وتكثير للفوائد مع تجريد مشتمل على الصنائع

واللطائف من الترتيب في كل فقرة وذكر الأمور المتعاقبة والمتشابهة والإشارة إلى النكتة المعتبرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الأطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى أن يقول ومتجافياً عن الإيجاز والاخلال ليكون خالياً عن الأطناب ومقابلاً للفقرة الأولى (قوله بمجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز أن يكون

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التعجاف الى الطرفين التعجاف عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة لطيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف

بحجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعة على ان التعيين هما الموجودان اللذان يمكن الاتصاف بينهما بما يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات الحديثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته الحديثة فلا يصح حينئذ قولهم مافي الدار غير زيد فلم ان مرادهم بالتعريف في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف التعيين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف قورده عليه التقصير بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي التقصير بالعالم مع الصانع يرد على من عرف التعيين بأنهما موجودان يمكن اتصاف كل منهما عن الآخر في عدم أوجيز لامتناع اتصاف الباري عن العالم في عدم لامتناع عدمه تعالى في الحيز أيضا لامتناع تحيزه تعالى (قوله ان لا يكون أحدهما) أي ان لا يكون شيئا منهما قائما بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون مقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الاتصاف بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله ان لا يقوم المرض بالحل) وعدم قيام الحل بالمرض ظاهر ولنا لم يذكره فيتحقق امكان الاتصاف بهذا المعنى من المرض والحل من الجانبين (قوله مثلهما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تسميم التعريف بالاجنس وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من النساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المنابر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا المرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيئا منهما مما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لامتناع بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لافي مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة . وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المنابرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته وبان صفاته الحديثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو منافية كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان اتصاف الصفة اللازمة يمكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق في الذات جواز الاتصاف فتكون غير الذات وحصل الجواب المراد بامكان الاتصاف هو الامكان الوقوعي بان يقع الاتصاف في وقت (قوله مجرد الامكان الثاني) أي امكان الاتصاف بالنظر الى الذات بدون وقوع الاتصاف (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان للموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منها اعراب على حدة وجوز المصنف فيها بينهما وكلام المحقق خال عن توجيه المصنف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصيبها وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلاستلزامه الحذف وأما المعنى فلكونهما مقصودين بالتعجاف (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما غير مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا المصنف) أقول هو المعلوم وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشائية

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامر فيه بين فاجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز المصنف على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المصنف بقرينة ذكره في المصنف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسي بدون التضمن ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمنه معنى فعل ولا ابتاع
في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها عمل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بالثانياتها فلما اطلع
الشارح على ما قال السيد اجاب بما نقل عنه في الجاشية وحاصل ما نقل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هذا المظن
وابطاله بل التنبيه على
عصره وبيان حاله في الواقع
ولزوم التأمل في تصحيحه
ويدل على كون مراده هذا
استعماله هذا التركيب في
مواضع كثيرة بدون تغيير
فظهر ان قول هذا الفاضل
رد الشارح في بعض كتبه
هذا المظن غير سديد وانه
لا يرد على الشارح الا ما قال
على تقدير كونها معطوفة
على جملة وهو حسي فهو
من عطف الجملة الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية
فيكون اول اجوبة السيد
قدس سره وأول جوابي
هذا الحسني رد لبعض
ما ذكره الشارح والباقي
لا يكون ردا عليه وإن
كان تصحيحا للمظن لانه
لم يقل ان عطف الانشاء
على الاخبار باطل مطلقا
بل قال انه يلزم على كل
من التقديرين وهو اعم
من ان يكون باطلا أو جائزا
وان كان ظاهر كلامه
يشعر ببطلانه مطلقا (قوله
ان المراد الجملة الاولى انشاء

المتكلمين هو الطبايع الكلية لا الاشخاص ونصور وجود الاعراض المقارنة لمسم محلها بلا اشتباه
(قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التباين بحسب المفهوم بين الموضوع والحمول كاف
في افادة الحل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التباين بحسب المفهوم في افادة الحل ولا
ينافي اشتراط امر آخر مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيح فصل) أي
فصل بين لام بن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيح فصل واذا وقع الامر
بالمعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيح وصل (قوله الاستعمل تقدير) بان يقال ويلزم منه أن
تكون العشرة بدون (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدون فان
معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد ولللازم باطل
فالمزوم مثله وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير المزوم يلزم أن يكون
المزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير المزوم مع أن اللازم غير المزوم
عند المتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدون
ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدون وهذا التقدير باطل (قوله أيضا) أي كما يلزم تحمل تقدير
(قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي
كونه نفس العشرة حتى يلزم من منافية الواحد للعشرة منافية الشيء لنفسه ولا يخفى ان ما ذكره
بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فلقدرة
عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فنعدم القدرة لتعلقان تعلق
أزلي مضوي لا يترتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ولسبة
هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منهما وتعلق آخر
يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويغير عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث
عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلما التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على جهة
الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث
المسوعات والبصرات (قوله فللم نوعان من التعلق) أي تعلقان أحدهما تعلق أزلي بالمسوعات
والبصرات قبل حدوثها وتانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل
على ان السمع صفة مفارقة للعلم بالسموع بان العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع والسمع
لا يحصل الا عند وجود السموع فيكون السمع صفة مفارقة للعلم يلزمه أن يقول بان السمع صفة
مفارقة للعلم بالمشعوم وكذا الذوق والذوق يجري هذا الدليل فيها فيلزم أن يكون السمع والذوق
والألمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول
بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وأن لم يتساو نسبة

النوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قيل على انه مخالف للظاهر ونوجيه للكلام
بما يرضاه صاحبه وبعد التبا والتبا التي هي انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا انشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخيالي وان كان
مدلول التزاي (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفصاة على الفصاة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لانهم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يتم في جملة وقت فيما بين الجمل الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم بعطف هذا على ذلك

وهنا جملة واحدة لافائدة
في نجر اعتبارها وتبيينها
قصة بدون حصول المناسبة
ولو صح ما ذكر. يصح
عطف كل جملة على كل
جملة وان كان بينهما بعد المشرقين
وأجيب بانه انما ذكر هذا
الكلام الزاما على الشارح
فان اعتبار عطف القصة
على القصة جائز عند
عطف جملة واحدة أيضا
على جملة واحدة وانت تعلم
انه لا الزام على الشارح
فانه لم يقل بطلان هذا
العطف اللهم الا ان يقال
المراد انه تضحج للعطف
على زعم الشارح أو الزام
عليه في زعم المحشي فانه
زعم ان الشارح رد هذا
المعطف فأنزل (قوله أي
وهو نعم الوكيل) بجمل
ان يقدر مؤخرًا لكن
تقديره مقدما للنسب (قوله
فكون اخبارية كالاولى)
قيل الاسمية التي خبرها
انشائية ينبغي ان تكون
انشائية على القول بعدم
التأويل كما اختاره الشارح
كما ان الاسمية التي خبرها

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الاجاب) أي كونه تعالى موجبا لا مختارا (قوله لا يقال الارادة
صفحة الح) اخبار للشيء الاول من التردد أي اخترا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا يلزم أنه
يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى تخصيص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصصا أحدهما
وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الح) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين
مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الح) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بالمرجح
خاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع
استواء النسبة (قوله نحقيقه) أي نحقيق ان العلم لا يكون مخصصا لاحد المقدورين بالوقوع (قوله
فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة
المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصا له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف
مذهبهم (قوله وبه يندفع الح) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا
ومخصصا يندفع قول الحكماء لانهم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي
التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم
فيصح أن يكون مخصصا وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع * وجه الاندفاع
ان العلم الفعلي تصور والتصور لسموه لواقع وغيره لا يكون مخصصا فيكون هذا ابطالا للسند
المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الح) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة
العلم مطلقا فعليا كان أو انفعاليا الى الطرفين فلا يكون مخصصا كما صرح به في المواقف وشرحه في
آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الاهليات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق
بالمصلحة (قوله يتساوى طرقاه) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالاجاب) أي يكونه تعالى
موجبا لا مختارا وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الح) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر
الانسان الح سند لمنع مقدمة من دلائل المضرة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق
الشرف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح
وغير الارادة الح منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي)
صفة عاقل أي تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء
ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الح) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد
بل نبوت هذا المعنى له تعالى ثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على نبوت الح كما سيبي (قوله
بخطر جالب الح) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي نجده من أنفسنا هو المدلول المطابق
للمبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة بتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع
مطابقة لان المقطع انما يعبّر عما يدل عليه بالوضع وما ذكره المحشي فهو ليس معنى المبارات بالوضع

مفرد يستعمل في استعمال نحو ابن زيد وكيف عمزوا. وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا)
على النسبة بين المتبادر والخبر الواحد تكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقيت الانشائية خيرا فلا يكون المجموع انشاء (قوله
وأياها يجوز عطف الانشاء على الاخبار الح) هذا جواب عن قوله وكذا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الاخبار مبنى على انه يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة مجبى والمعطوف ما اول يقول في حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يحاب عنه بان جواز هذا المعطوف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حيث من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله

لان هذه الواو من الحكاية
الح) قيل عليه وان سلم
لا يدل على المدعى لانه يحتمل
ان يكون المعطوف بتقدير
قالوا او جملة خبراً أيضاً
فيجوز الجزم وان كان
احتمالاً ضعيفاً (قوله قد يرد
وقلتا نعم الوكيل) وسبعد
هذا التقدير عدم القرينة
الدالة عليه لاجل ولا مقلدا
وايضاً لا مناسبة بين
الاخبارين معند بها حتى
يصح المعطوف بها (قوله
وليس هذا مختصاً بما به
القول الح) دفع لما عسى ان
يظن ان هذا الجواز مختص
بما بعد القول لان الجمل
التي تقع فيها هذه متفولة
يطريق الحكاية فيجوز
كون كل واحدة منها مقول
شخص يمكن مناسبة في
المعطوف (قوله بتقدير المبتدأ
في المعطوف او عطفته على
الخبر المتيقن) انما اكنى
بهذين الجوابين وان كان
جواباً أيضاً جاريين على
هذا التقدير الزاماً على
السيد قدس سره بما قال
واجيب بان مبنى كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول
اللفظ) بل في هذه التفسيرات إشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات
المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك للمعنى) الذي
يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقه) لان حقيقة الامر
ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب في هذه الصورة فلا معنى لموضوع له للامر فالموجود فيها
هو صيغة الامر لا معناه بالموضوع له وقد مر ان المراد من المعنى الذي يجده الانسان من هذه هو
المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه عاذركه بقوله والحق الخ فتدبر (قوله
تصير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سواه
بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الا بد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت
الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع ثبوت للكلام النفسي فلا دور فهو معنى
التحليل (قوله واعترض على مذهب الجدوث) أي حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الاتواع)
وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو امر (قوله بخلاف
الكلام) أي الامر من حيث هو امر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام
المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه انه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عن ما عني
الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو امر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام
امر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمدوم ليس بنفسه (قوله
هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل لابن المدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال
في المعنى النفسي بديانته تعالى (قوله وايضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى
(قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله بمبنى ان قولهم) أي قول المعتزلة بان كلامه تعالى بمعنى
ايجاد الحروف والاصوات (قوله في المدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف
والاصوات (قوله يريد به الصنعة الخ) أي يصح اتصاف البارئ بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن
ذلك الاتصاف في اللغة والظاهر ان يقال ولم يصح ذلك الاتصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك
(قوله بان وصفه الخ) هذا إشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى
ان جواب الشارح جواب منابر لجواب المصنف لاحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح
تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هنا هو مراد المحشى رحمه الله ولا يخفى ان الشارح أراد بقوله
يراد به الالفاظ المتطوعة المسوعة الخ انه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة
فيكون وصف الكلام النفسي به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف
فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لانه جواب آخر كازعمه المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسناً مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز المعطوف حيث لا على الجملة ولا على
جزء الجملة وانت خير بان لا يحذور في شيء منها على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قيل عليه
الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما لا حسن له لا جواز له عند البقاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فتمه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والتي تدور
 ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى نشوقاً للطلاب وتحريكاً له
 وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى اقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أي المساهية الكلية لا لأشخاص الكلام
 (قوله فيصح فيه الخ) بان يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة واللازم باطل
 فاللزم منه فينتج ان كلام الله ليس اسماً لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة فيه
 عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح
 سلب النوع عن فردة وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعاً للفظ كلام الله
 فاللازمة مسلمة وإطلاق اللازم ممنوع ألا يري أن لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه
 الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم
 محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه انه ليس معنى
 قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم
 الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملح وملح بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل
 التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً باقتضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً ترتيباً الوضعي
 والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حيثئذ عدم الفرق
 بين قيام ملح وملح (قوله كافي سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والابحاد وغيرها (قوله
 بما سيجي) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أي قيام التكوين بشيء (قوله ولظهور
 بطلانه) أي بطلان قيام صفة الشيء بشيء (قوله أي على عدم الإيهام) أي إيهام الجسمية والحدوث
 (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكون التكوين عن التكوين) فيه ان التكوين
 مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عن التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجي
 من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء
 متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موضوعاً لتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهية فان
 المصنف بالسواد الحوادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود
 التكوين في ذات الواجب تعالى حادثاً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهية
 فتجوز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهية الجمهور (قوله ولا استحالة في سبق
 ذات الشيء) أي تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدأ
 التخليق والتزريق وغيرها صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو
 المعنى الذي نجده في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك
 المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى
 بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض
 المفعول صفة كصفة القدرة قلها تكون باعتبار صفاتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

في الشروع وبيان ان
 المطلوب أصل العلوم
 الشرعية والاحتياج اليها
 أقوى وأشد من الاحتياج
 الى سائر العلوم والظواهر
 المتبادر من كلام الشارح
 الخالي عن التكلف ان المراد
 من الحكم هو النسبة
 التامة الخيرية والمراد من
 تعلقه بكيفية العمل أن
 يبين أحوال العمل ومن
 تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد
 غرض ومطلوب منه
 فللاشارة الى الاختلاف بين
 التمثلين زاد لفظ الكيفية
 في أحدهما وتركه في
 الآخر ولو قال منها
 ما يتعلق بكيفية الاعتقاد
 لكان اشارة بل تصريحاً
 لكون الاعتقاد موضوعاً
 لعلم الكلام وليس كذلك
 فانه لا يبحث فيه عن أحوال
 بل عن ذات الله تعالى
 وصفاته فقط على قول
 وعن الآتياء والملائكة
 وأحوال الانسان بعد
 الموت أيضاً على قول من
 خلط الفلسفات على ما هو
 كلام القدماء هكذا ينبغي

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج) مع
 الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد بالمعنى الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة
 فنسوخ لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد عنه المسائل الباق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاه لا الخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخيير * ونحوهما التذنب والتحرير والتكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التخيير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً منها أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالتأني علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا ينبغي أن مطلق التعلق بعلم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية المختصة بالحالية من مخالطة الفلاس لا تخلو عن افادة العلم بالوجوب واخوانه وما ل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) بحتمل أن يكون تعيناً للمراد

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا ينبغي (قوله) (يعم الموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجود لها وفي انفعال معنى التكوين بديهة (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو الابدان والايحاء والايحاء من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف ان الله تعالى منصف في الازل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الاخص مع ان فيه سندا آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قدماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح قبيحاً نظر الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسدود بل حاصل الجواب مراضة الزامية كما لا ينبغي على العارفين بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا محقق ما قبل الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل التبر على المصطلح) قد مر ان الفبرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محسولة انه لو كان التكوين اضافة حادثاً لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

(م - ٣٧ حواشي المفاتيح ثانياً) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلاً منها وما يقال إن الحكم اذا كان بمعنى الادراك فلا يد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فاقطع إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الفرض من الاعتقاد أي الفرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله) وأما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجر على ونيرة واخذة مع امكان رجائها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلماذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في ترجيح مراده ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للأشعار بالتعلق في الاولى بل موضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فانه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * وأما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الأحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية متحمة لان الفرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال المخصوصة فيكون على ما قل واحد ولا ينبغي ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد المعتقدات) فيه انه لا يثبت على المعنى الاول الا بتأويل بعيد بان يكون التعلق بالمعتقدات من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتعلقه وأنه على كلا المعنيين لا يثبت للنسب حسن كما لا يخفى على التأمل وأنه كان الاتفاق حيث أنه أن يقول منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أي أحوال الاعتقاد وبالكيفية لا يلزم أن تكون أمثاله الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يتدفع بالتأمل في قوله إشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قبل كل واحد من دليل العموم ضيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعاً منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركة ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحقق من التأويل أو بما يقال ان أشغال ذلك القول من المبادئ لا المسائل ومنع كون التركة ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم التبة في الوضوء الخ) فيه ان التشبيه ليس أوضح وأشهر من التشبه لكن الفرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أي يجب حتى يحصل المطلوب ويمكن أن يعتبر معناه - (٢٨٦) - بالنسبة الى قصة التركة أي لاسائر الافعال ومحدثه قوله لا التركة ومستحقوها

خاتمة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لا من تمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون) (قوله لان صحة الانفكاك الخ) جاحله أنه ان أريد صحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطان التالي ممنوع أي لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فحمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشيء بل هو كلام ابتدائي أوردته المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المشد على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فبطان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح حمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب * على ان حمل التبر فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالمرض مع الحمل الخ) فان الحمل لازم للمرض مع انها غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انها غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكتفي في عدم غيرية التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لامتناع الانفكاك حيث قد دير (قوله قوله لان الفعل ينافر المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل ينافر للمفعول قال التكوين ينافر المكون (قوله قيل عليه الخ)

(قوله بما لم يقل به بأحد) أي غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجبرور بل هو في محل النصب على قول الأكثر أولاً محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف التعليل لا محل له من الاعراب فلا يبدان يصار في التصحيح الى رفع قوله علم التوحيد بحججه خبراً عن المبدأ المحذوف أو الى نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

الى قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المطوف في نسخة المحقق بدون إعادة الجار وبأن قوله (يعني) والمجبرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب في الظاهر على المجبرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون المجبرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حيث من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وفيه يظهر الخ) لا يخفى ان تقرير السؤال يمكن على وجهين أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يخفى أنه لا يتدفع بما ذكره المحقق من الآخر انه يظهر مما فيه ان ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح يكون حججاً بآيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتفانير بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بان موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث آياتها للاحكام وموضوع العلم ما بين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مماثل علم الاصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنهي اليه العلوم الاسلامية وفيه عين مبادئها وموضوعاتها وحجياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشروطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشتمت به والحاصل أن بعض الاحاديث، دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذلك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند ابطاله الثانية (قوله وان رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل الكل المجموع فلا اشكال في سببه الرجوع اليه اذ انه يأنه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي

فلا بد من القول بالتقليب
أو من التخصيص بالآخرين
(قوله على ان الامامة
انما هي من الفقيها) يعني
ليس كل ما يرجع الى الصفة
من مباحث الصفات بل
ليس من الكلام أيضاً
فيؤيد ما دعاه من أن الصفة
اذا ذكرت مطلقة يراد بها
الصفة الذاتية الوجودية
فتدفع ما يدعونه بعض
القاصرين انه لا معنى للعلاوة
هنا ونقل عنه في تأييد
كون المراد من الصفة الصفة
الذاتية الوجودية فان
الشارح ذكر في آخر
هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لان لم يتبين في مبدؤ سائنا ان التكوين فعل اسكن لان لم يتبين ان كل فعل يباين
المفعول لا متاع انفسا كما عه فلا يثبت ان التكوين يباين المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع
امتاع انفسا كما عه عن المفعول يباين المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتاع انفسا كما عه أيضاً
فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي لايجاد فكون الفعل غير المكون
لا يلزم كون مبدئ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الداعل) أي
ولو سلم انه غير المكون مع امتاع انفسا كما عه أي عن المكون (قوله ايها) أي كما انه غير المكون
المفعول (قوله فكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها
(قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل متغيراً للمفعول
مسلمات عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليها من جابيه منع ولا
ابطال متغيرة الفعل للمفعول بلزوم متغيرته للفاعل ويلزم كون الصفة غير الذات وهذا كله مبني
على أن يكون التكوين مبدئ الفعل والمراد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يباين المفعول هو مبدئ الفعل
ومتغيرته للمفعول المكون بدعي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان
الفعل يباين المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله يبنى كونه) أي
فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله
بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله نظيراً لانتزاعاً) للمغيرة فاقط (قوله جواب التسليم
الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعد والنبوة والامامة فعلم من عدم مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة
بمد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية اسكن الشارح عند الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحتسبي
كانوهم وعلوم ان ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله
يميد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حجة لانه لو كان
لما اعمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الحريات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول
بيان شرف العلم وعظيمته فلقصود عكس ما ذكره المحتسبي كما يظهر بالأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف
وعاقبة حجة قاضية بالعلم بالتدوين (قوله متعلق بقوله مستغني) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغني وكان
مراد المحتسبي أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاختتام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغني وكان
قيد له يدل على اقتران مضمون الجملة بالناسخ لان المحمول كان ومستغني مفعوله وقيد له وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

لا يقيد الاندرا (قوله ألا يرى أنه إلى قوله مع أنه من التابيع) تأييد لكون علة استغنائهم الأمور المذكورة في الشرح فته
 لما دون مالك عند ظهور الفقة مع أنه من التابيع وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم
 بالأحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافة ولقائل أن يقول لو كان لعلم
 الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم
 مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في البهي عن الاستغناء ببحث الذات والصفات
 والقضاء والقدر فقال الشارح ولقطة الوقائع الخ عطفاً على قوله لصفاء عقائدهم * قبل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما أن
 المصطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر إلى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط
 ناظر إلى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وإن كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله إن قلت الفقه نفس معرفة
 الأحكام لإما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرفة والمعرفة ههنا هو

الحادثة مع الذات إشارة إلى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الإضافة حادث
 ولا يجوز في مقابير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فإن قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن
 يقال فإن قوله على أن عدم النيرة الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله إذ العالم حادث) في نفس الأمر
 بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس السكون (قوله بدون التكوين) بخلاف
 العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة
 أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه أنه أجمع أن أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً بمعنى أن
 العقل لا يحكم باستماعها والمعتزلة خالفوه وحكموا باستماعها عقلاً بمعنى أن العقل يحكم باستماعها وقد نقله
 المحقق الشريف في شرح المواقف عن الآمدي فلي هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله
 برد عليه الخ) فيه أن الشارح ادعى البدئية في رؤية الأعيان والأعراض وجعل قوله ضرورة أما
 نفي الخ تقيهاً على كونها مربية لا استدلالاً عليه فلا يرد عليه شيء نعم دعوى البدئية في رؤية الأعيان
 مشككة (قوله برد عليه أن التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح إذ لا رابع يشترك بينهما منقوض
 بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالتفسير والمقابلة والمفاهيم العامة فإن كل واحد منها يشترك بين
 الأعيان والأعراض أيضاً فيجوز أن تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله إذ لا رابع
 يشترك بينهما وفيه أن معنى قوله إذ لا رابع الخ أنه لا رابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة
 الرؤية لأنه لا رابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف
 فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلاً للرأي (قوله كلامية) أي

المسائل المدللة لا المعرفة
 ويصبح تعريف المسائل
 بما ذكر فإن من طالها
 ووقف على أدلتها حصل
 له معرفة الأحكام فيكون
 مفيداً للأحكام ولما أورد
 عليه أن كون المعلوم مفيد
 العلم لما ينصوب به تحصيل
 أشار إلى جوابه فيما نقل
 عنه وهذا التدرك كاف في
 إطلاق الإفادة كما يقال
 خبر الرسول يفيد العلم
 الاستدلال أي يفيد العلم
 بسبب الاستدلال بأن يقال
 هذا خبر من ادعى النبوة
 وأظهر المعجزة فلما أورد
 عليه أن هذا التماس يشعر

بأن المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد إطلاق أسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن الين (المفهوم)
 في ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فإن كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح
 فيما ذكرناه (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا أن الفقه هو نفس المعرفة ضدق التعريف عليها أيضاً فإن المراد من
 الموصول معرفة الأحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الأحكام الجزئية وأورد عليه أن المستفاد من الأدلة التفصيلية
 المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع إلى ما باعتبار
 السماعية عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً فانه لا يجوز أن يحمل المعرفة
 هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التحيز الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا أن المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة
 الكلية يصح التعريف كذلك فإن التباين الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الإفادة أي في إطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد
 صفة كمال) فيه أنه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الأعمال الصالحة والأخلاق الحميدة والحجاب

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التباير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل نبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد نبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا نبوت العلم لزيد يفيد نبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فباق الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقتوال المتعددة (قوله بأي عنه) فيه ان الخارج جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار تالياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبهاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرفة ههنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرفة ملكة * (٢٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المعرفة ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بأفاده معرفة معلومة يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا يقتضي أيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل علماً بها وفساده ظاهر وأجيب بتمتع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فان قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الأمور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الأمور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) إشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) أي علة الأمور العامة (قوله وأيضاً لو عطلت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكنًا واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علة الامكان بشيء من خواص الموجود كما أتبر اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كانت العدم المتغير في معناها جزءاً من المؤثر وجزءه المؤثر مؤثر فلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي انه لا يمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضاً يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه البارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقيح من إياه العبارة الخارجية (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيها بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجهد في جميع الاحكام والاي يلزم أن لا يتعدد المجهد والاي يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بغيره انجاء) فيه أن تخصيص المشتق لابناني عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكرناه بتدفع باعتبار قيد الحنية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن الذي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تسميم الدوال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يحمل للعقبة معنيان) فيه ان الحصر بمنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاغة التقليد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بغيره

أيضاً (قوله تعريف الأحكام للاسترقاق) فيه أن كون جميع الأحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الأحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فيه في العالم فلا بد من المصير إلى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الأدلة أجمالاً في إقادتها الأحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفاً على معمولي عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التدبير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل أنه معطوف على معرفة الأحكام مساعمة (قوله وجمعهما الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار أنه مورث للقدرة (قوله نظر إلى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الإنبات مع أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرأفة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية بمجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر إلى كونه مورثاً للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بأن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية وإثبات أن متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم اشتراك التعرض الخ) فيه أن دليل القوم في الأصل هو أن ترى الأعراض والجواهر وقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنصحة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست إلا الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب فصلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب وهو ما ذكره الشارح من أنه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجواهر أو العرض إلى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغة في توضيح الدليل العقلي لإثبات صحة الرؤية وليس من صحة دليل القوم فلا يرد عليه أن ما عدها مستدرك على أن الشرف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمتمند في ذلك الدليل السمي على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بأن يقال نحن قاطعون بمسوية الأعيان والأعراض ضرورة أن تفرق بينهما باللسان ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي إما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح أن يلبس الواجب مع أنه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه أنه يصح الخ) أي يصح أن يقال أن انعدام المعلول الأول انعدام

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا هو ظاهر فإن قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الأول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الأول مثل أن يقال وأكرمته ثانياً وما نحن فيه من هذا القيل أي قاطط على أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لا حاجة إلى هذا التقييد فإن الفاء وثم يثنان عن هذا فإن الفاء هنا ليست فاء

مصححة أوقاف تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب هنا أنه لم يقع قبل هذا الإطلاق إطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله إذ لو لم يفيد الخ) قل عنه أنه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التعقيب أي أفسر الإطلاق بالإطلاق أولاً وبمضمون نوههم أن هذه الحاشية متعلقة بقوله إن لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يوضح التعليل للتفسير وهذا أيضاً هو ظاهر (قوله لنضع إما قيد الأول الخ) توسيع للدائرة والأفلا شك في أن الأول متعين فإنه لا دخل للأولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يفيد لنضع الأول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضامناً لنضع ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه الخ فلم أن هذا تعليل للشق الثاني وإن الأول ظاهر لا حاجة فيه إلى التعليل فإن إطلاق أسم الكلام يكون مستحقاً لعدم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فنضع قيد الأولية بالإطلاق أي بعدم تقيده بكونه أولاً انتهى فنبسط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمسمى لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أعم وسئل بأنه لم يسم غيره يجاب بأن الاطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التميز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسي فلابل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو مثل عدسها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل تنفهاً فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لتبر هذا الوجه تام لا يلتفت اليه. وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الأبعد مراتب (قال الشارح) ولأنه إنما يتحقق بالمباحنة وإدارة الكلام من الجانبين (الح) والمراد أنه اعتبر من بين سائر العلوم لأن الاحتياج فيه إلى الكلام أكثر لأنه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلو هو أن حاصل هذا الوجه أن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحنة وحاصل الوجه الثاني أن الافتقار فيه إلى الكلام لا لزوم الفرق المخالفين والرد عليهم * أعلم أن المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فإن التسمية بواحد منها لا يجتمعها وإن الثاني من بين الوجوه هو الوجه الأول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله أي ما ينبئ (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون إشارة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد وإلى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعهظم خلافاته) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأتي هذا التفسير قوله مع الفرق الإسلامية فالأولى أن يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المفسرة على المسألة ويشمر قوله مع الفرق الإسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المنزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجبة تعالى مع أن المعلق عليه ممكن والمعلق مجتمع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسرفه) أي في امتناع المعلق مع إمكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه أنه أن وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه أن أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه أن المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمنصود في هذا المقام هو التمسك على إمكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المانفي المتبادر من اللغة وما ذكره الحنفي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه النخ) يعني أن طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير مقبول ضرورة أنه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن المراد هو العلم الح) فيه أن العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المتأخر لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله أن عدم مدح المعلوم النخ) فيه أن قولهم لو استمت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفها ادعوا فيه البداة وذكروا لا بوضاحه والتدح عليه قولهم كالمعلوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وادعوا فيه أيضاً البداة فلا يرد عليه منع الحنفي بأن لا نسلم أن عدم مدح المعلوم بعدم رؤيته لا متاعها لم لا يجوز أن يكون عدم مدح المعلوم بعدم رؤيته لا شمله على عدم الذي هو معدن كل نقص كما أن عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتها لمقارنتها لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء النخ) فيه أنك قد عرفت أن

ويكون حالاً من الجورور ويكون المنزلة مرفوعة به أي خصوصاً منهم المنزلة ويجوز أن يكون مصدراً منصوباً بفعل مقدر وما بهذه مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الح) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب وإضافة أول من قبيل إضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسنوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأفواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الأعمال فانهم في الأعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وإنما عبر به تصدياً لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال وقيمت المنزلة بين المنزلتين) إعادة كره إشارة إلى أن المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر بل مطلق الكافر وإبراد المنزلتين غيب المؤمنين والكافر قرينة واضحة على أن المراد من المنزلتين الإيمان والكفر وإطلاق المنزلة على الإيمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الح) ولقولهم بأنه لا بد أن يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الأنبياء عليهم السلام إذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الح) يعني أن إتيان الواسطة حين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فإيراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع المستعلم والا لا حاجة فيه إلى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى الجاهل) أي قد ينصرف عند الإطلاق فلا يراد الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قوله أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر الكافر الجاهل وغير الجاهل هو المتناق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلق الكافر فرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر. وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنها (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً إليه غير معرض عنه وإنما فسرت بأنه ليظهر صحة الاتهام إلى ما قاله الشيخ فإن شيوخ المذهب فيها بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيها بين المتكلمين (قال الشارح فقال الأول يتأب الخ) أنه من قيل النقل بالمعنى وأن أمكن أن تكون العبارة بينها عبارة الجبائي فلا يلزم السكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة فاندفع (٢٩٢) ما يتوهم وقال أن الظاهر في أمثال هذا النقل بالمعنى ولا يمكن أن تكون العبارة

بينها عبارة الجبائي (قال يتأب) أي يجب أن يتأب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن العدل لا يقتضي إلا التفاضل والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالحرق والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بدم الخلود في الجنة إلى غير

أنهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفسها ولم يدموا أن النبي مطلقاً يتمتع التمدح بنفسه حتى يرد عليه النقض بأن الشريك واتخاذ الولد مجتبان في حق تعالى مع أنه ورد التمدح بنفسها عنه تعالى في القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أي العمل على تقدير كون ما في الآية مصدرية بمعنى المفعول أي بمعنى المفعول (قوله ليسح تعلق الخلق به) أي بالمصدر الذي هو العمل وفيه أن كل مصدر له مبيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما ما أحدهما المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أي الهيئة الحاصلة به والمعنى الأول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقاً فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقاً والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضاً مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل إلى أن يجعل العمل بمعنى المفعول * على أن كون الحاصل بالمصدر من قيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم نحمل الإضافة) أي إضافة العمل إلى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمفعول الخ) أي وأن لم تكن الإضافة للاستتراق لاندل الآيات على أن مثل السرير مع كونه معدولاً للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآيات على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمتشأن في أخذ الجبائي العمل بمعنى المفعول وجهه عام للسري واليف ونحوها هو أن إطلاق العمل على السرير واليف وغيرهما شائع في العرف يقال هذا اليف عمل فلان وذلك السرير عمل فلان لكن إطلاق لفظ العمل عندها باعتبار معناه المجازي وهو معنى المفعول والكلام في معناه الحقيقي منهصر في معنى المصدرى والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أي كما يصح الحاصل بالمصدر وهو مراد الجبائي وقد

ذلك من أنواع المذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب أن يصار إلى ما ذهب إليه (أخذ)

أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر إلى النقل فيما لا مجال فيه للنقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه أن مرادهم من بني الواسطة أي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا في ماسواها بالكلية من الأماكن والمنازل ولا يلزم أن تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز أن لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخل بيتاً أو يصاب) ولا يلزم كون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني أن معنى قولهم الجنة دار الثواب أنها محل للثواب لا ما توهمه للمعترض من أن معناه كل من يدخل فيها ثواب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة إلى المكافئين أي كل مكافئ يدخل فيها ثواب والأول نجواب تحقيقى والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نحن الخ) إشارة إلى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله قالمراد بقوله الخ) يعني فعل من ذلك أن المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها ثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حزاراً قاماً من السهو أو لقصد

الاختصار من قيل الحذف والإيصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخل الجنة (قوله كما يدل عليه السابق) يعني ان السابق يدل على كون المراد دخولها مثلاً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التحسر حادراً من الداخل في الجنة غير مناسب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يزعم (قوله ونس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مناسب الا أنه حاول الافهام والتشكيك فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلاح في الدين بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لا يباها ورعاية أنفع مما هو أنفع في الدين أيضاً تبرز عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق مخلوقاً ولا سفهاً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلاح في

الدين أن لا يصدر من مكلف الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هذا الزعم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القوية ودفع الشياطين وازالة الشهوات وإزالة الثواب والبيئات وإزالة الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالحيثي اعتبر الخ) الظاهر ان الغناء تفرغ على ماسر في الشرح لافي

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعنوي أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجملة حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالمثل) أي يحمل الخالق في الآية (قوله على خلق الجوارح) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتباره كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسبه ويذم بقبحه باعتباره محلاً لها لا مؤثراً فيها (قوله وأيضاً الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرفاً له فيها * هو خالص حقه فلا يسأل عن عاقلها بان يقال لم اتب على بعض الأفعال ولم أعاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خالق الله تعالى الا حراق عقيب ماس النار بان يقال لم خالق الله تعالى الا حراق عقيب ماس النار * والسرف في جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الا حراق عقيب ماس النار وأن لا يخلق الا حراق عقيب ماس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن ينسب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها ان شاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بإرادته وهشيتة فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تمام القول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

(م — ٣٨ حواشي المقائد ثاني) (شجاع الدين) الحاشية أو على ماسر فيها يعني علم من كلام الحيثي انه اعتبر الأنفع في جانب علم الله * وقيل الغناء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجال أن يفهم انحصار المجدل من الفصل وهنا ليس كذلك (قوله وبمذهبهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والايثار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزم ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أخس الاشياء في نظر الانسان وابشئ به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العليم الحكيم لا يفعل إلا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الحيثي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة أن ما هو الامتياز للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطى محمداً عليه السلام شيئاً يمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عيده بما يجتمع عن غيره لكان ميلاً وجوراً وأنه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الأصالح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبده ما هو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المنفعة لأن الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما ينبت به للآتيان بالمأمور ولا يجوز أن ينعمه ذلك خصوصاً إذا كان إعطائه ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولأن الجود والكرم يقتضيان تعميم الإعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كأنهم كآل الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في إعطائه ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلاً لا جوراً ولا ميلاً (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاستئصال بعم السكلام مفصلاً على أربع (٢٩٤) طوائف عنه لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى فالجوابين واحد وأما المغايرة بينهما في طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مشتملاً على الأصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولا كان الرضاء الأول) أي الرضاء بفعل الله تعالى ويتعلق صفته (قوله الثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله أذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص وعلوية (قوله من الإرادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم أن الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو أن الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل في الأفعال الاختيارية لما كان التكليف فائدة (قوله لجواز أن يكون داعياً) أي باعناً للعبد إلى اختيار الفعل فإن التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعناً للعبد إلى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقوباً عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة إذا وافق مادعاء الشرع إليه ومعصية إذا خالفه وبصير علامة للثواب والعقاب لاسيما موجبة لاستحقاقهما (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التحكن) أي عدم قدرة العبد على أفعاله الاختيارية

المذكورة فإن ترك المنفعة الخاصة لأجل عدم ضرر العالم من المهام بين الأنام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأينا قبل الحوض في الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الحوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومناقضاً وبعضهم ضالاً ومنحيراً فإنه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كمرو الحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي إليها أو يتغير فيها بينها إن كان قاصراً وإن كان ذكياً يشتمل بالجدال والتزاع

وقد ينسب على الخصم ويشتر عليه فيفض ويحمد فيأخذ في الغضب والعداوة فهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المتفكرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لا يحباه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الأمة وأولئك هم وفود النار) روى الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال إني ظالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك رضي الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوماً وكنا تماري في شيء من أمر الدين فنضب غضباً شديداً لم ينضب مثله ثم قال تهوتنا فقال مهلاً يا أمة محمد أما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يماري ذروا المراء فإن المماري لا أنفع له يوم القيامة ذروا المراء فإن المماري قد نعت خسارته وكفى آعاباً دام تماري ذروا المراء فإن أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الأولاد المراء) روى الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليجماري به العلم ويماري به السفاه ويقرّب به وجوه الناس إليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والتزاع وسمائر العلوم الشرعية وإن وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المتابعة وليست في العقائد وقال الإمام الغزالي

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها بالقرآن والاخبار مشتملة على وما خرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع كسباني بيانه واما مشاغبة بالعلق بمناقضة الفرق طلو وتطويل بتقل المقالات التي اكثرها زهات وهذيانا تزدريها الطباع ونعجبها الاسماع وبمضاخوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مألوفاً في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الا ن حكمه إذ حدثت البدع العارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونسبت جماعة لفقوا لها مشهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة ما دوننا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فلم منه جواز الاشتغال ببعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي ان لا يعلم لتلك البعض أيضاً الاسرا ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والنصب والفساد والافساد بدون نميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر زرعياً وتنويعاً للطالين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

ورغب ونحو رغبنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الطاهر) ان المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولاً بيده في نفسه وبأباه قول الشارح تصدير الكلام بالنبى الخ وقول المصنف قال أهل الحق وبأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق * وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبى أن يمكن

لا عدم قدرته على كل ممكن كما زعمه الخنى فاما قول الشارح اما ان يتعلق بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله * صرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لبيان للجبر بالنسبة الى الموحودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه ونصيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الاستماع) أي الاستماع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه اننا لا نعلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عندهم بمعنى ان لا فاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يعمل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولنا ورد الخ) قال في الحاشية أي أسند عدم السكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد يمنع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله : نوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند النسخ أي لا نسلم تماق علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد بمجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أو في الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بهامتحقق أو نقول في الكلام تقدير في الموضوعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التثنية فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي يحاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه يتبادى بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلافاً في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الأكثر أو في الظاهر له وقول الفاضل الخنى لكن لا يلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول وبسطه أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة. (قوله قال في حواشي المطالع بوصف بكل منهما القول المتسابق والمقيد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فجوز بين العلاقة الصحيحة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع (قوله أذا المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه النسبة * ولا يخفى أن الكلام ليس في نسبة الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقة بالكسر أو بالفتح للواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بمذمومين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

عن اختها انتهى * فلفظ ما يقال إن الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والاثبات كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال أذا المنظور أولاً الخ وأما نسبة الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليست أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * والسائل أن يقول ويقول لا حاجة إلى ما تكلفوا به في وجه النسبة فإن انضاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه النسبة أيضاً بل

البدء باختياره ويكون فعله الاختياري واجبا لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الازل أن المبدء يختار فيما لا يزال فعلا معيناً وتعلق بذلك الفعل فيه إرادته تعالى ويوجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الازل متفرعا على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن المبدء * هذا تفصيل منع الحاشي وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المواهب في المقصد الأول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة ويتعلق إرادة الله تعالى بالعمل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وإنما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله إذا نزع الخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق إرادته لا العكس (قوله ليس من المبدء) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الأشعري) أي كون اختيار المبدء من الله تعالى لا من المبدء (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون المبدء مجبوراً في فعله الاختياري وإن لا يكون مختاراً (قوله توجيه النقض بالمظهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

المطابقة أيضاً متصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الأنبياء معني أصلياً بالصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لآل الخبير بمعنى الأخبار عن الشئ على ما هو به لا يستلزم كونه معني أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالة لآل الخبير لانضم انضاف الحكم به بل المتصف بالخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند الخواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحى للصدق والانباء معنى لغوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالانباء كما يقال هذا القول بخير وبني ويشر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فإن الكلام في المعنى الغائم بالشئ لاني الصفة النوعية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه وإذا وجدنا معني قائماً بشئ نقول هنا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معني قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كأن الواجب أن يفسر المراد أولاً وبوضعه ثم يسترض عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتى لا يحصل الجيرة للبدي. فإن من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الأمر الالائي أولاً يصدق لكنه أشار في الجواب إلى أن الأصح في الاحتمالين ما به انتهى ذلك الشيء والاضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء * قبل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء المساهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فإن الشيء يكون به موجوداً لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس إلى الحيوان فإنه بالناطق يكون انساناً لكن المراد وحده يصير الانسان انساناً فظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة إلى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وإن تكرير الضمير لا بد منه انتهى وفيه أنه لا يصدق على مثل الناطق الإبراهيم الضمير إلى شيء غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لا نقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه أن هذا لا يصدق على أعلى العلة التامة لأن الظاهر أن التقديم للتخصيص وإن جمعت الباء للباب المؤثر لا يصح التعريف فإن المسلمية ليست بجعل الجاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف ويظهر بهذا أيضاً جوابه

ما نبأني أقول الأولى أن يعرف الحقيقة والماهية بأنها هي ذات الشيء بطراً عليها الوجود والشخصات وقيل جميع أجزاء الشيء وأركانها ولا يخفى أنه لا يصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المقوم الخ) أقول لا شبه أن يكون هذا مراد المعروف وإن كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون ما به الشيء احترازاً عن العوارض ولكن يصدق على الملل الأربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كأنه قال يعني

الاحتمالي للعبد أنما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتعويض أنما يكون بتعلق ارادته تعالى بأفعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالإرادنا الخ) أي وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الإرادة حادثة لأن أثر الإرادة حادثة كما عرفت في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لا تنفاه أزلية تعلق ارادته تعالى به وفيه أنه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً فكذلك يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً) أي كما أن أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الإرادة (قوله لا يبعد ما) حتى لا يوجد الاختيار ويلزم الإيجاب ويتم النقض (قوله بخلاف إرادة العبد) فإن تعلق إرادة العبد حادث ليس بأزلي فقبل تعلق إرادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله إذ لا حكم للضرورة) أي لا يحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أي صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل) أي بفعل العبد (قوله بمعنى أنه يصير شيئاً الخ) يعني أن جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الإرادة معاً أن تعلق الإرادة يصير شيئاً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة لفعله (قوله وأما صرف الإرادة) أي صرف العبد الإرادة (قوله لأن صرف القدرة متأخر الخ) تحليل لقوله وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني أن القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي يحدث

هو هو أي نفسه وذاته فخرج المبال الأربعة واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتأثير في الجملة أو نقول مراده ما به الشيء نفسه أي لا وجوده وكأله فيكون احترازاً عن العوارض والعللة الفاعلية والغائية فإنه لا يدخل لها في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المسادية والتصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر أن مراد الشارح من قوله بما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن وجود الانسان وحصوله بدون ما في الاستعمال شائع كما يقال هذا الاصح غير متصور أي تمتع الوجود ولا يرد عليه شيء من الاشئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكاليف ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقطع نلال وأحجار وأخرج طريق إلى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد قال بعضهم المراد ما يمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والاتفات إليه أي ما يمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال أن المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء * وقبل المراد بما يمكن بدون ما لا يمكن بدون ما لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بمخلاف العرضيات وبعض الذاتيات قلنا ليست مابه الشيء هو هو لكان أولى وأظهر فلبس المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لا عن الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) قل عنه يعني يجوز أن لا يكون ماذ كره معبراً مساوياً للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معبراً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونهم بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدونهم بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وما نقل عنه في الحاشية لا يجدي وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية ولكنه لا يثبتك عن تصور الذاتي وان أثبتك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه بنفسك عن قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحدود وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معد له (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقال ان مابه النية الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليل

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعة كما سيجي (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصولة ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلفه كذلك) أي بدخل قدرة المبدع رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المنزلة (قوله من انى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المنزلة (قوله كالتار للاحراق) قلنا علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجي في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب البصرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي القسم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ما سيجي) في الشرح في قول الشارح وقد يجب بان القدرة صالحة للاضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله ان هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يمتل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتى يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المنزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المأخوذة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة المبدع واداءته مدخلا في بعض الافعال الخ وينبغي الخفي بقوله (أي بالدوران والترتب الخ) كما مر آنفاً فليفتد لا يكون الدليل الزامياً بل محققاً

اشارة الى أن المراد هنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده وأجيب بان هذا الاطلاق كثير لكن المعترض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذاناً بأنه ناسئ الخ) قبل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه وأجيب بأن الفرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاهين

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (قندبر) هنا بقول قاطع الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذ لا تنوب في قولك الخ) تعليل لسكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحداً منها أو اثنين لكانت التنوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء الملة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض قصير) إشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معنى الحقيقة والقيوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم التنوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لقوا وأما كون الشيء بمعنى المعلوم فلم يقل به أحد أو الى ما يقال ان القوت لو لم يكن مراداً فالوجود بل كان أعم منه كما قالت به المنزلة يكون الحكم لقوا وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثلاثة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال ففور الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا إشارة الى ما نحن بصدده أي قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد قائماً نظراً الى العالم شاهداً أموراً مقررة بحسب الظاهر متميزة

بالاسماء والأحكام اعتقدا أنها أشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالتواجد في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بقبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان فلم ان هذا القائل حل القضية على السكينة بحمل الاضافة واللام على الاستراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجها حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً مخالف لقول الشارح فيما يسد ان المراد الجنس * وان حل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج الى الدليل اصلاً * ويمكن ان هذا اشارة الى انه يؤخذ موضوعه. ومحموله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود. ووجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا ابو النجم وشعري شعري قائما وان لم يكونا لغويين. لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الى الدليل * وما قيل (٢٩٩) انهما بعد التأويل محتاجان الى الدليل

تقدير (قوله من قول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمنحصر قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم مثله * وانما لا يرد هذا النقض لان كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست برض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاً) أي مذهب الشيخ وبؤيده ما ذكر في شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لا قدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية (قوله ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامها معها (قوله ان تابع شيء في التحيز الخ) المراد من التابع هو المرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فالمعنى انه يجوز ان يقوم المرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للمرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل احدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ يحمل دال الخ) كلفظ سلامة

او بطريق الصرف عن الظاهر والتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ. وصوغه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك للطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا ما نستقدمه حقائق الاشياء من السكيات الطبيعية ونسبة الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود السكيات يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حلت على السكيات الطبيعية لا تكون القضية لغوا بل يكون اثباتها من اعسر النظريات واشكلها ولا معنى ان يقول بمثلها السوفسطائية المنكرون لاجل البداهيات (قوله اي قلما يحتاج الى بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله ما نستقدمه حقائق الاشياء ونسبة بالاسماء الخ وهذا لا يحتاج الى بيان للمعنى بل الى الدليل ان احتياج * وايضاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلاً (قوله فان شعري شعري الخ) يشعر بانه لا نزاع في قوله أنا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متبايران فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا نلزم العموية لجواز ان يكون المرض

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن مانحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فأنهما وإن لم يكونا لغويين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعري وتبني الخطاب على القيام بخدمة والتوجه إليه وترك عدم ميلانه وأما الخطاب هنا فإلّا بل متردداً ومتمكراً كالسوفسطائية والاحتجاج إلى الدليل أو التنبية بالنسبة إليهم فيصح قوله ربما يحتاج إلى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوماً للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب مافط أيضاً فإن جعله مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظرنا إليه ليس من الواجبات بل ليس من المتحسّنات أيضاً فإنه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج إلى البيان لا يكون في الكلام قصور مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظراً إلى الافادة أو إلى قلة الاحتجاج كونه ناظراً إلى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني أنه ليس متعدي الموضوع والمحمول ولا يختلج (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والشر فيه) أي في اعتقاد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يتمتع في نفسه الخ) كجميع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) تخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد بوجه) أي ما قيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي بما لا يطاق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بمرتبة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المبرزة في جواز تكليف البدن بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذ هـ الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه أن يشملها جواز التكليف (قوله لا يستلزم التمول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لطلب بما ليس في الوسع (قوله أنه لا يؤمن) إذ أخبر النبي عليه السلام بأن أبا لطلب لا يصدق ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بأن يصدق الخ) تفصيله أنه لو فرض أن أبا لطلب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته أنه لا يصدق عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق

المنى لا يحصل بحمل الاضافة للمهد (قيل عليه جعل الاضافة للمعهود يكفيان وإن لم يحصل هذا المعنى) وأجيب بأن المهد يقتضي الذكراً الحقيقي أو المحسوس ولم يوجد واحد منهما وتالياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خير بأن نقى الذكراً على الإطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكراً وحمل الاضافة على المهد اندفاع اللغوية ظاهر فإن الاضافة لو حملت على المهد تحمل على المحمول لا في الموضوع أو في كليهما والظاهر من

حال الجيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والالابني أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاهرة (بأن) لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يسمي الخ) أقول هذا هو المناسب للقيام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام أن الأشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الأشياء ثابتة لا كزعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة * وحل الحقائق على ما به الشيء هو محل على ما لا يقول بثبوت أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوت أفرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة هنا بمعنى المساهية مطلقاً وكون المراد من الأشياء الجنس أمر مبصر به في التشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة المساهية مطلقاً وأن يراد من الأشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله فاللام في العلم لا استغراقاً) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالاتهم محل لأم التعريف على استغراق الأنواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الأربعة وأما المقام فهو أعديل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعى السالبة الكلية فيكون في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الأول أن

استتراق الأنواع داخل في استتراق الأفراد فإن الأفراد أعم من أفراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني أن المقام مقام التنبه على وجود الحوادث المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهنا لا يكون بدون الأنواع المذكورة * وقد يتوهم أن المراد من مونة المقام ذكر المعريف باللام بعد قوله حقائق الأشياء بآية فإن فيه تصورات وتصديقات فتحقق الأنواع والمقام قريبة على إرادتها ولا يخفى فساد ما كان المراد من العلم البقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج إلى أن يقال أنه تصريح بماعلم التزاما ورد على اللا أدوية من أن العلم بتضيعة لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم يعني اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستتراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أي التصديق ببنيتها في نفسها وثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلاثة إذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة إليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠١) فإن المتبادر منه أن كل واحد

منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الآن قال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فإذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللا أدوية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الأولى * فسلم من هذا أن الرد على المتكبرين ثبوت حقيقة شيء من الأشياء يحصل بأدلة الاستتراق في حقيقة الأشياء أيضاً بل بطريق (م - ٣٩ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الأولى * وبعد التبا والتي انما ثبت به الخيالي رحمه الله أو في أقوى مما ثبت وتسلك به هذا القائل فإن الفرض الأصلي من قوله حقائق الأشياء بآية الخ التنبه على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح أن إرادة الجنس وإن أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الفرض الذي ذكره وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود الحوادث على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن إرادة الجنس في قوله حقائق الأشياء لافي العلم فإن اللام فيه لاستتراق الأنواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكل فلا يجب تقدير الثبوت مع أن ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لأنه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يمكن في ندال * والتأويل بأن المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزهد تكلفاً إذ الثبوت

أن لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالإيمان تكليف بالتحال (قوله وأذعان ما وجد من نفسه) أي التصديق بأن لا يصدق عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه خلافه) أي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز أن لا يخلق الله الخ) أي يجوز أن يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدق بأن لا يصدق بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالاً غاية أنه خلاف العادة (قوله خلافه) أي خلاف تصديقه في أن لا يصدق (قوله بخصوص أنه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أيا لم لا يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أي لا سلم أن خصوص خبر الرسول وصل إلى أبي لم (قوله بما عدا) أي بما عدا أنه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أي تقرير استدلال المنزلة (قوله لم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لم) أي دليل المنزلة جاز فيه ونختلف عنه المدعي * وتقرير جريته هنا هو أنه لو كان تكليف أمثال أبي لم جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لأنه لو وقع لزم كذب أخبار الله بأنهم لا يؤمنون فينتج أنه لا يجوز تكليف أمثال أبي لم مع أنه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحاً (قوله بالأجل المضاف) أي في قول المصنف بإجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزءاً للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة أن المقتول ليس بميت بإجله (قوله لا يوافق فخرير محل النزاع) وهو أن المقتول ميت بإجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الأجل الذي هو عبارة

(م - ٣٩ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الأولى * وبعد التبا والتي انما ثبت به الخيالي رحمه الله أو في أقوى مما ثبت وتسلك به هذا القائل فإن الفرض الأصلي من قوله حقائق الأشياء بآية الخ التنبه على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح أن إرادة الجنس وإن أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الفرض الذي ذكره وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود الحوادث على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن إرادة الجنس في قوله حقائق الأشياء لافي العلم فإن اللام فيه لاستتراق الأنواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكل فلا يجب تقدير الثبوت مع أن ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لأنه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يمكن في ندال * والتأويل بأن المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزهد تكلفاً إذ الثبوت

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
 ويجب تقدير الثبوت لثلاث يتبادر الوجود إلى العلم التصوري فيقوت الغرض الأصلي (قوته يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
 تفصيلاً فليس الخ) يمكن إن يقال إن مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لأن المتبادر من العلم
 المتعلق بالحقائق التصورية بالكنه والتصوير بالكنه لا يكون إلا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
 تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كائين* وقوله رجه الله مع أن تسميم الشارح ينفيه اعتراض عليه بوجوبين*
 الأول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافياً لكلام الشارح* والثاني أن تسميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة
 إلى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الأول أن مراد الشارح
 والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
 فإنا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تسميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا الباطل يكون متقابلاً

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان أن الاجل هو الوقت المقدر
 يؤدي إلى القول بتعدد الاجل لجوابه يخالف تحريره محل النزاع (قوله كما يقال ذكر النبي عمره
 الثاني) أي ذكره الله تعالى (قوله فانه خالف المعتبرة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
 وأحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتأوله) إشارة
 إلى أنه يدخل في المأكول المشروب فعلياً وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
 المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون الموارد) جمع عارية (قوله وفيه بعد
 لا يخفى) أي في كون الموارد رزقاً (قوله والاحتمال) أي وإن لم يكن للملوك بهذا المعنى (قوله
 عندهم) أي المعتزلة (أيضاً) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أي حين أن يكون المملوك
 بهذا المعنى (قوله يتدفع بملاحظة الحيثية) أي يتدفع عن تعرضهم الرزق بأنه مملوك يأكله المالك
 (قوله خمر المسلم وخزيره) إذا أكلها المسلم لان الحر والخزير ليسا بملوكين بهذا
 المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليها فلا يكون مانعاً (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
 هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقص بخمر المسلم وخزيره إذا أكلها
 ظاهر لانهما حرمان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أوجب بانه تعالى الخ) من طرف
 المعتزلة* تفصيله أنه اعترض على تفسيره اشتراك الرزق بالملوك كما صححين يلزم أن من أكل الحرام
 طوك مبره ثم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقاً فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأوجب

للمعنى ومناظر امه لأمع
 الشارح تقدير* والجواب
 عن الثاني واضح بحيث
 لا ينبغي أن يشتغل به الا
 لاجل المبتدئين فنقول
 ان مراد الحشي أن العلم
 الواقع في قول المصنف
 والعلم بها متحقق ليس
 متبادراً بكونه بالكنه والا
 لاحتمل التصديق بثبوتها
 وثبوت أحوالها وليس
 مراد عدم تقييد التصور*
 وقيل إذا قيد بالكنه
 لا يجوز تقدير الثبوت
 أيضاً* وجوابه أن التقييد
 بالكنه إنما يكون على
 تقدير تعلق العلم بنفس

الحقائق لا على تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس (عنه)
 ما شاهد) هذا أيضاً يشترط تخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء* ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس التطبيقي
 وإذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلاً بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما شاهد أن لا يكون أمراً أعم
 مما شاهد بل أمراً مختصاً به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما شاهد فيكون التقدير ضامناً
 فالاعتماد على الجواب الثاني* أو قول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
 الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج إلى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً (قال الشارح ردا
 على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وإن كان المراد الجنس
 لكنه لا يجب التقدير فإن أورد عليهم يحصل بارادة الاستفراق في العلم كما ذكرنا وإن لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض*
 فن قال لا يحصل الرد عليهم الا بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشي (قال الشارح

فان منهم من ينكر حقائق الانبياء وزعم انها اوهام وخيالات (وبالجمله لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا بحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر نبوتها وزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا المذهب أن المراد أنكر واثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقرون بانصاف الحقائق بالوجودات هذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولى ينكرون نفس الحقائق ويؤمنون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضلاً عن انصافها بل وجوداً الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل ما يظهر للعالم والطائفة الثانية لا ينكرون نفس حقائق لسكنهم ينكرون تحققها وانصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون نبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يماندون ويدعون الجزم الخ) أو لانهم يدعون اني نبوت الانبياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح والكار كلام الخصم رفناً للارام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون (٣٠٣) مامن قضية بدعية ولا نظرية

الخ) وهذا مجرد دعوي وليس لهم به دليل فهم يماندون في هذا القول وينكرون الحق الصريح بل الظاهر انه دليل الاوردية فانه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لاعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الخ) لكن قول المصنف يكون رداعليهم فان نبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم من انتفاء السالبة الكلية (قوله والظاهر أن تحصل الخ) لوقال والاولي لكان

عنه من طرف المنزلة أولاً بجمع الملازمة مع السند أي لانسل انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره * وأجيب ثانياً بنقض دليل بطلان اللازم بين مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئاً مرزوقاً وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح * نقول المسمى أجيب الخ إشارة الى منع الملازمة مع سنده * وقوله على انه منقوض الخ إشارة الى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق اليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقاً بمعنى ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضاً في الخ) أي في كون الاضلال في قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان العبد ضالاً أو نسبة العبد ضالاً ان يفتوت مقابلة الاضلال للهداية والتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعنى خاق الاعتداء (قوله فبعلنا) أي خلقنا (قوله اذ لا دلالة الخ) تمثيل لقوله ويحتمل ان يراد الخ (قوله على اني الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضاً الخ) حاشاه أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس) (قوله الناس) يختلف في الهداية (فيه أما لانسل ان الناس يختلف في الهداية بهذا المعنى بل يختلف في الاعتداء بمعنى سلوك طريق الحق وهو معنى مجازي للاعتداء (قوله وأيضاً في الخ) محصولة أنه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاعتداء مطاوعاً ولازماً له لكن الاعتداء ليس بلازم فلا تكون

أولى فان الظهور بمنوع فضلاً عن الاظهرية (قوله ههنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أي تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون نبوت الحقائق وانصافها بالوجود في نفسها تابعة للاعتقاد بل ينكرون تقريرها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انما نفي النبوت بالثبوت بالثبوت لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع التقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لا نبوت فيها بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات أنها لا نبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والايلازم اجتماع التناقض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد تناقض وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف اجتماع التقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جازراً يكون جازراً عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الاخطاء بأقوالهم (قال الشارح لما تخفينا انا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تخفينا على التمييز ويكون قوله لنا خيراً مقدماً وأنا نجزم مبتدأً ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تخفينا هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع التقيض الخ) أجيب بان المراد

من قوله لنا الزاماً هو لنا برهاناً صالحاً لا بطلاناً لمذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً له قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف معلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب النادية وان لم يبطل مذهب السنية واللا أدريّة لان السنية لا تنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فإن الظاهر من الالتزام هو إتمام الخصم وإسكاته وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم إلّا بشتر يكون مراده مما سبق الرامهم وإخفاهم (قوله فالصواب في الالتزام إلّا) لا يخفى أنهم يقولون ان جزمنا بنفي الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النبي أيضاً فلا يثبت بعض ما نقوا * والجواب أن مراد الحاشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالتزام بأن (٣٠٤) النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لا تناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاحتذاء غير لازم إلّا) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبيين طريق الحق وظهوره للناس والاحتذاء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان إلّا) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح إنما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال الى آخر أن مدح عليها وحاصله ان هذا السند أخس اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * تقول الحاشي فدفع * كلام على السند وهو غير مسموع * وقوله وفيه بحث إلّا تعرض للكلام على السند بالتعريف وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاحتذاء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاحتذاء مع عدم حصول الاحتذاء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاحتذاء (قوله نعم التمكن إلّا) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام إلّا وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخس فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم إلّا) اذ المناسب له أن يكون في المدح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله اذ الطلب يستدعي إلّا) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافي التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاحتذاء حاصل لانه عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاحتذاء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاحتذاء فيكون للطلب

يصح قوله فقد ثبت (قوله) ورد عليه انه لا وجود للمعنى إلّا) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاولى أيضاً مجال منع ومناقشة للمقالة الفضلاء فضلاً عن الوسطاوية (قوله) وأما على السنية ففيه تأمل (قوله) قل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرير الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تنقرر حيث لا يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين

نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في الزام النادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عدمه انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن السنية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدريّة أيضاً وحل الحصر على الحصر الإضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام السنية إلّا) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه نعم انه متناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بأن مافي شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام النادية والسنية يشتمل على تناقض ظاهر بحيث جزموا به صدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبمحتجته في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقّق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على النادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على مافي شرح المقاصد بانه لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند السنية فلا يلزم عليهم * ولا يخفى إبدعائه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الكلي يلزمه الإثبات الجزئي (قوله يدخل فيه شعر التنبؤ) أي أثر الشعر وهنا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فإن عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يتم حاله تعالى في الأمور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث قائم يقال المتبدي يظهر السيادة والفقير المتكفف يظهر الفنى والمدو المتأفق يظهر الحجة وغير ذلك مع أن الواقع هنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان الشعر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فإن المراد من الخوارق ما لا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والساحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وشأن الناس لا يقدرون عليه مع أنهم يعتقدونه فيمدخاروا بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فإنه يرى سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلمة قوله كلها باشرها أحد الخ أيضاً ممنوع فإن لبعض الانفاس الحية دخلاً تاماً فيه كما أن للانفاس الشريفة مدخلاً في الدعوات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمانته) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للتعلم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان أعبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتة) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لا تأقول لامة الخ) أي لا سلم أن اللذة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كرم حكيم عليم) بعواقب الأمور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشري الخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعتزض فهم من ظاهر هذا الكلام أن الزمخشري جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع أنه أصح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لأنهم ان في كلام الزمخشري دلالة على أن عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على هذا التقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير الحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجوز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجوز على ذلك التقدير

الترتيب المفقود والمفقود أي المقصود تعريفها أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظ والصواب في الجواب أن يقال عد المفقود دليلاً مجازاً ولا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الخنسي (قوله اذ لا يجب تلفظ المسلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومشقق على الاول دون الثاني والالكان الانب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بالضرورة فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الخنسي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم) أي الملزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه) لا يخفى ان الاشكال لا يندفع بالسكينة ما لم يرد من اللازم لزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فنخرج القضية الواحدة

الترتيب المفقود والمفقود أي المقصود تعريفها أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظ والصواب في الجواب أن يقال عد المفقود دليلاً مجازاً ولا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الخنسي (قوله اذ لا يجب تلفظ المسلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومشقق على الاول دون الثاني والالكان الانب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بالضرورة فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الخنسي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم) أي الملزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه) لا يخفى ان الاشكال لا يندفع بالسكينة ما لم يرد من اللازم لزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فنخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية أخرى (أي لزوماً ذهنياً فلا يحتاج إلى التأويل بأن يقال أي للمستلزم عليها لم قضية أخرى) قوله لكن
يرد عليه ما عدا الشكل الأول (أقول الظاهر أن كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا
الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الأول على ما وجهه الخشي مع أنه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً للكل وهو أن
يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشي آخر فترتبة أن المعبر هو العلم المطابق فلا يحتاج إلى التكاليف الباردة
التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من اللزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يرفع الاشكال وتارة بأن الاشكال
ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد إلى الشكل الأول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لا معنى لإيراد
الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكره وفيه أن مراده كونه ناشئاً منه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات
تعريفات لفظية فلا وجه الاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه فإن المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه
خلاف ما ذهب اليه القوم من أنها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول)

الحال ولأنه ان تجوز ترك الاصلح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة ترك الاصلح في نفس
الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أي استحالة الاصلح (قوله ولو سلم) أن تجوز ترك الاصلح على
ذلك التقدير الحال ينافي استحالة في نفس الامر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الزمخشري
(قوله وهنا بحث الخ) أي في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شي أصلاً (قوله وهو أنه
لا شك الخ) ادعى البدهة في أن ما فيه الحكمة فتركه بخلافه أو جهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو
خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصومات) لأنني الوجوب مطلقاً (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصلح
مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم
ضدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي أن لزوم الحال يجعل الترك مستحيلاً (قوله ولهذا)
أي ولأجل أن ما ذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بأن
الوجوب حينئذ) أي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أي ليس وجوباً بمعنى (قوله
ولا للعقاب) أي لا معنى للعقاب (قوله إنما قيد بالامكان) أي قال الشارح لأنها أمور ممكنة أخبر
بها الصادق ولم يقل أنها أمور أخبر بها الصادق لأن ما أخبر به الصادق لو كان من الأمور المستعنة
لم يكن ثابتاً بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله
تعالى ويوم القيامة) أي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) قوله
دليل على أن المرض الخ) لأنه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو المرض على
النار صياحوا ما فعله أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

الأولى أن يقول أمّا وافقته
للأول وهذه العبارة أولى
من وجهين فليتلأمل
وما ذكره من التأويلات
فإنما يدل على الجواز
لا على الأولوية ولا على
المساواة (قوله فإن العلم
بالعالم من حيث حدوده
يستلزم العلم بالصانع) فيه
أن المراد من العلم كالمسبق
التصديق وهو لا يتعلق
بالمقررات وإن كان مراده
من العلم من حيث حدوده
القضية فلا يكون دليلاً على
الأول على ما حمله عليه
(قوله والسام لا يوافق
الحال في باب التعريف

فيه أن الظاهر من قوله أوفق بالثاني أنه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومستبهماً (الصريحة)
فيه دون الأول وأن كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الأفراد كالشكل الأول مثلاً والخشي سمي من أول الأمر وحمل
الموافقة على معنى المطابقة في جميع الأفراد فتوجه عليه اشكال وارثك التكاليف البعده (قوله ونخصبه مثل الأول
خروج الخ) لا يدل حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لأن مراده أن التطبيق على كل واحد يتقدير
وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب لجميع الأول) نخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد
عرفت مراده (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الأمر الخارق مطلقاً بطريق التجريد
للاشعار بهذا الفرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركاً لكونه مأخوذاً في المعجزة * وبعلم من هنا أن المقاصد هو
الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره الخشي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما
يتعلق بها من الأحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

ان رسول بوجوب العلم الاستدلال على انه بوجه قهراً في من الاحكام فراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ما ذكره الحاشي وأما الحاشي فلما حل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والسكل غلط) أي السؤال والجواب أما غلط السؤال فلما ذكره الحاشي رحمة الله عليه وأما غلط الجواب فلما اشهر من ان التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى الحاشي ببيان الاول لشبهة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر ان مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده أنه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فان العلم حينئذ بصدقه يكون بدسياً ولا يحتاج الى الاستدلال بل يكون من قيل القضاة التي قياساتها معها واذا سمع من فم ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بأنه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظرياً (قوله لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر للتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال

مع ان كلام المصنف مطلق والحاشي حمله على العموم فيما قبل ويمكن ان يقال ان مراد ذلك القائل بمقتضى ان لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله بسم الثابت) أي يشمل كما يشمل المصنف العربي في المشهور فلا يحصل الفرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض - باللفظ وبعض الناس لما لم يعرف الفرض قالوا لا في وجه كونه الذي ذكره لفظاً ان يقول الثابت معتبر في معنى اليقين انتهى لكن شموله بمنزوع وايضاً استعماله بمعنى الشمول

الصريح وما هو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله ان الفاء للتمقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر قال في الحاشية فادخل النار عقب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المدوم بعينه (قوله ان أعيد) المدوم بعينه فاما ان يناد الوقت الاول أيضاً أولاً يناد وكل منهما باطل فاعادة المدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أي للشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المماد واقعاً في وقته الاول وظل ما هو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المماد يكون مبتدأ لامعاد هذا خلف (قوله من جملة العوارض) والمعاد انما يكون معاداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الاول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلاً عليها رجع المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ) أي اللزوم في اعادة الشيء بعينه اعادة بموارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المتغيرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المتغيرة في وجود الشخص في الخارج لزم ان يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات ان يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لا نأقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والايلازم الخ (قوله بان المتغير في الوجود الخ) أي المتخصص المتغير في وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدون الشخص يعني بدون وقت الحدوث فلا يكون

بميدوان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا ان براد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر ان لا قبل تقبضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وانما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فانه ركن أعظم في العلم والاقب مجرد المضاهات في الجزم والنيات لا يحصل القدح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من من البعد فان المتبادر من عدم احتمال التقبض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال وليس بعض الناس هنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى ان يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره الحاشي عرفي لا لغوي ويمكن ان يقال انه تفسير بالمعنى المجازي من قيل ذكر السكل وارادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القيل (قوله متن عن هذا الكلام) أقول الظاهر ان الشارح لا يقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ ان العلم بمعنى الاعتقاد للمطابق الخ بل الشارح يعترف بان مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثاقه لكنه يستدل منه ان المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المقول وبشرطون لحصول اليقين بالدليل

لثقل شرائط كثيرة يتعسر بل يمتدح حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأنهم بما يحصل بآثار الأدلة العقلية فإنه ربما يكون في إنتاج صورة القياس للفيد للعلم ابتداءً أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فإنه إنما يحصل من مقدمتين بسيطتين على هيئة قريبة من الطبع جداً وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرآن الخ) آخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته يعني أهم استقطوه عن درجة الاعتبار (قوله إنما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرآن ولم يمتدحوا واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل في ربطه به حينئذ قوله إذا لوجه في عدد الخبر الخ ويقدر بمد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرائن وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضمون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث بمشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعلوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعلوم بعينه (قوله وتلياً بأن المبدأ الخ) أي أحجب كلياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الأولى مع السند بتدبير (قوله معاد فرضاً) أي فرض ما إعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا مختلف) لأن تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين إذ الإثنية تستلزم التباين ولا تفاير بين الشيء ونفسه (قوله وأحجب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له إلى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجوز التميز الخ) أي تجوز التميز بين الشخص المبدأ والمعاد بالموارض الغير المشخصة أي لا نسلم أنه لو أعيد المعلوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وأما يلزم ذلك أن لو أريد إعادة المعلوم بعينه أعادته مع جميع عوارضه وأما إذا أريد به إعادة مع جميع عوارضه للمشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبدأ والمعاد مفارقة بالموارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتباينين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نفى إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزم قائماً نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرائن فإنها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فإنه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تمسك بالقاعدة والدليل على الجملة فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو قول الدليل أيضاً ينفك فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليته خصوصاً إذا لم يسمع

بشأن خبر الرسول وقد قيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الأمر إلى آخر ما قال وهو مع بده عن الفهم فاسد في نفسه فإن إعادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يبد من أسباب العلم سواء حياز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا السك في الخبر المتواتر وإن لم يحصل العلم بالنسبة إلينا من جهة لأن الحاصل بالتواتر العلم بالبدني والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالاً وبأيضاً خبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مغلق خبر الرسول سواء كان جالبة البناء أو لا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقبله جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول أما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وإن لم نعلم خصوصية ما أخذ حكمهم وأما لأن إعادة خبرهم مبنية على الإحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجه ولعل مراد الحبيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

المعنى المصطلح فيه) قيل يمارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بيد قاته يضيع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل بآباء قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهرًا كذا أن يكون عين النفس فإن منهم من قال إن العقل جوهر لطيف ضار في الجوهر السكتيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقيده بالضرورة أو الاستدلال إشارة إلى العموم) قيل لأن المهمة تحمل على الكلية وقمًا لترجيح أحد المتنازعين على الآخر على قاعدة أهل المعاني والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقشة والفلل والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الإنسان أقول لأحاجة إلى اعتبار هذا فإن كون العموم مراداً من كلام المصنف منهم من قوله وما ثبت منه وإن كان المطلق محتملاً للعموم والخصوص (قوله فيه رد للفرق الخالفين) يعني أن هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلا يمكن حمل عليه لا يكون ردًا لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتفقة) أي لا اختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السنية (٣٠٩) فإن دعواهم سائلة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فأنهم يقولون لا مسئلة في الاطيات الا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلاً للسنية أيضاً بآدنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذباً البتة فيكون العقل منهما لا يعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة ولا يخفى أن دليل الحشى أيضاً لا يدل على مدعاه لأن فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلاً

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا أثبات للملازمة المنوعة أي لو أعيد المعدم بعينه لم يخلل المعدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتحلل المعدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب أنه أن أريد أنه لم يخلل المعدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فتدور لجواز أن تكون الشخصات في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى فيكون تحلل المعدم بين المتنازعين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وإن أريد به أنه لم يخلل المعدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أو لا فلم يمكن لأن مستلزم لتحلل المعدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى أن معنى التحلل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النفي أي لا نسلم أنه لو بقي شخص ما زماناً لم يخلل الزمان بين الشيء ونفسه وأما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصوراً وهو لا يتصور في الشخص الباقي والجواب أن زمان بقاء الشخص قد يخلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا يخلل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زماناً يخلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي أن أريد بقوله

(م — ٤٠ خواتمي العقائد ثاني) (شجاع الدين) عن أمثال هذه الطائفة فالأولى أن يقال اذ لم يتخل عنهم (قال الشارح والجواب أن ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لم يخلل أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلاً لكنه بخالفه العقلاء الكثيرون فقوله أن ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جواباً لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل واللاحظة كما ينبغي أو قصور العمل (قوله لأن هذا نسبة عدم المعلومية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالقدم مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهييات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية إلى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهييات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهييات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات النبوتية أو التخريبية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبل السنية أيضاً والجواب الملاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول أن

أفاده الثان والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أقاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يقد فلا يكون معارضة لكن تبقى شيء في الشق الثاني (قوله قول) أي تكلم بما لا قائمة فيه (قوله هذا أعني العلم بالأفاده لا نفس الأفاده) فلا ينافي ولا يمارض مطلوباً وقوله لكن القائل بنفسها الخ إشارة الى الجواب حاصله أن أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا وفيه أن أراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال بان ذكر دعوى المذكور يعني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخافي حتى يرد عليه أن ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام أن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) - أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

واللازم باطل بما ذكر لان البدن الثاني ليس هو الاول متغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به متغايرة الثاني للاول في الهيئة فلم يكن لان لم يلزم منه التناسخ (قوله أن حاصله منع التناسخ الخ) أي لان لم أن البدن الثاني متغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقاً من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعرض الخ) والاعتراض أثبات للمقدمة المدخوعة أي أثبات أن البدن الثاني متغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كما نصبت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على أن الجلدين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلدين وان استدل عليه به لو كان أجزاء الجلد الثاني متغايرة لأجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول أحجب بجمع لزوم التعذيب بلا معصية وأما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المدعى بجى دعواه على أن متغايرة الأجزاء الثانية للأجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كما نصبت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الأجزاء (قوله فتلذذ برحمة وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظلم انقطع استلزام الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له علم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذهب بالظلمة وان دخل النار (قوله أن يتألف الخ) أي يتألف الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون للبدن بين الحوض والصراط قطب عليه السلام

واللازم باطل بما ذكر والمزوم مثله واعترض عليه بوجهين فليأمل ثمة (قوله أي أثبات أفاده النظر الخ) أما فسر به لان التنازع ليس في وجود النظر بل في أفاده (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف أن العلم الحقيقي فيها لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لهاي بعد العلم بصحة المسادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلا تغفل حتى لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاول

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر * ويمكن ان يقال أنه اكتفاء بإحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتراط ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً * ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الأفاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره آيات العلم بأفاده النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار الجواز ولا الى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف عكس بطلان الدور بانه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن أثبات أفاده كل نظر بأفاده نظر بخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القواعد فيلزم الدور ولا يخفى فساد فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر بخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان المقبول متفاوتة بنسب الفطرة بأحقاق من المقلاء) فيه تعريف وتشنيع للمكرن

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص لا المروي عنه الصحابة كما توهم البعض وضورة الاستدلال آثارى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بمقله من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم قلوا قوة في عقله وفهمه لما جدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الفاتلة عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء من باقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فعمل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد اثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر فالتناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وإن أمكن توجيه ما ذكره أيضاً بأن النظري أى بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وما نحن فيه من ذلك القليل وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحتج أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لا اثبات افادة أصل النظر رداً للسنية فلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال متلاقون العالم متغير

وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس ذلك خصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مفيداً بالشرائط فلهذا الافادة كونه صحيحاً مفيداً بالشرائط أيضاً ولو وجدت علة الافادة وجدت الافادة لأن العلة موحودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الى قطع النظر عن وصف هذا الدليل أنه لا يلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً لم يلزم المحذور على تقدير كون المراد اثبات

يجوز بأن يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة الى أن الصراط أقوى المظان وإن الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد توهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت بمحتمل الخ) في جواب المعارضة بمعنى أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجمل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ محتمل أن يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها لم تخلق يوم القيامة ويحتمل الخ سند مساو للشم تدبير (قوله أن نجعل للذين مفعولاً ثانياً) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائناً للذين لا يريدون في الارض علواً لأنفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائناً لهم حاصل إلا يوم القيامة فلا يجوز كون الجمل بمعنى التصيير قمعين أنه بمعنى الخلق فتم المعارضة ويرد عليه أنا لان لم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة فأمل (قوله وأما الحل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً لوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصل إلا يوم القيامة فلا يتم المعارضة والجواب أن حل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

افادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم للملازمة بين الشئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعية والضمير راجع الى العلم لا ابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لفوقاً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمن فان ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل وقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) أتمافسره به احترازاً عن كون الحل أفوا أي ليس المراد من البساطة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج أشار الى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأول التوجه وما يقال لولم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحل أفوا فان حصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبساطة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري ما لا يحتاج الى نظر وفكر لا ما ذكره المحتج واعتراض عليه بوجود

الاول أن الضروري لا يحسن مقابله بالاكتنابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) والخشي
 لما لم يطلع على ما قصد الشارع من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعنى الثلاثي المناسب للمقام جعل ما محمله
 أولى وأغنى قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلان المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداية فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى
 وما ثبت بالاستدلال فهو استدلال ولا يخفى فساد وكونه غنياً وضاعاً غير مناسب لحال ما قلنا فضلاً عن حال فاضل (قال الشارع
 قال اكنابي أعم من الاستدلال) أي فلا يلزم الاشارة الى ما قصده (قال الشارع وأما الضروري فقد يقابل في مقابلة الاكتنابي
 ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الا ترك
 المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع ان في الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من
 الضروري والاكتنابي فلا يرد ما ذكرنا الا ترك للمقابلة ويرد على ما محله الخشي أولاً وزنه اعتراضات ذكرها وعلى ما محله
 وارتضاء فساد المعنى فأتت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لو فتك فخذ ما يلحق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم
 لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لزام) قلنا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز
 هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط)
 أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز
 أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه
 (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به وخروجه عن الانتفاع المقصود
 منه لا عن مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل بالدلالة على وجود
 الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فصار أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر
 (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لان هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبار بمنزلة عن الصغار بالذات
 لا يقل لاجتماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية ولما الاجماع المتأخر غير منقطع لان رئيس المعتزلة
 وأصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب
 أن الحكم بالشيء الخ) الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق
 لا الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل
 الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالني) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله
 فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان
 حصر ادعائي لا تحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق فكما لا الفسق

بشعر بالتساوي بين
 القولين بل بأولية قول
 البعض بقربة السؤال عن
 كيفية ادراج الشارع مع
 ان كلام ذلك البعض في
 غاية الضعف فان الاكتنابي
 على قوله ما يتوقف القدرة
 في تحصيله وهو كاد أن
 لا يصدق على علم فان كل
 علم يتوقف على قوة من
 القوى العقلية والحسية
 البنية وهي غير مقدورة
 أما كونه أراد به ذلك
 القائل فيقول ان ذلك
 البعض يريد بهذا التعريف
 الضروري المقابل للاستدلال
 لا الضروري المتقابل

للاكتنابي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أي لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو)
 لنا فقط كفتح الأحبار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعمى والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التفسيرين واحداً ولا
 يكون للضرورة مضبان وأيضاً لا يحصل الاكتنابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا في
 حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتنابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لان الاكتنابي يتوقف على البديهي (قال الشارع
 فن هنا جعل الخ) أي من كون للضرورة على معنيين هذا ما اختاره الشارع وإن أمكن أن يكون منشأ الجوابين المذكورين
 الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم نبوت ذلك الاختلاف عند ما وعدم الاعتداد
 بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله ولت شعري كيف يتجمل الخ)
 يعني لو كان للضرورة معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره أعني يدفع اللزوم لا التخييل فان التناقض يتجمل
 من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارع بظهور اندفاع التناقض لا دفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارع

هو جواب تحقيقي وما ذكره المحقق الزامي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بذكرها لوجهه) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا أتى في قلبه مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شاسعة أو حادثة في بلدة فيها سيأتي لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما أتى أو يحل ما سيأتي ويماين ما أتى ولا يحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالتقاء حتى يتكرر ويحزم ويبد التكرار يحصل له اليقين بكل ما أتى قبل ونوع ما سيأتي وقبل يحى الناس عن الديار البعيدة لكن سبب التجربة لا مجرد الالتقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما المشرقة فإشارة إلى أن الإلهام ليس شيئاً في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكمية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ . وقوله وقيد ورد في الخبر الخ لا يقيد الوقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الإعلام بنزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (نجورها) أي بإعلامها بارسال الرسل وإزالة الكتب أو بدلالة العقل والحكاية عن السلف لا يبدل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الإلهام (قوله أراد كلمة كان

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريب المسند إليه) وهو المذاب (قوله والجواب أنه ادعائى) ويجوز أن يكون المراد بالمذاب هو المذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم للمتزلة) فكذا المتزلية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالجنس والفتح العناني (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والحسن (قوله خيافي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله أن يحسن التقيح) أي ما يسهل العقل فيصحا (قوله وبقيح الحسن) أي ما يسهل العقل حسناً (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسمى والحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فتكون في مقام التمع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغار والكبار للقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علاناً بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في المدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق التفرقة بما دون الشرك وبمن يشاء يمتنع إذ التفرقة بعد التوبة للشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغار عندهم وما اعتدوا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك الاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (وينفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله نعم للشرك) إذ الشرك مفعول بالتوبة أيضاً (قوله مع أن التليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (وينفر مادون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ملصارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام . قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يبدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته . وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك مجتمع مع ارادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة ارادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لأنه اسم للسكنى والا صح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والمدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً لكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للسكنى لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لأنه يحصل به المرادات وتدفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيها سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدأ له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الافرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحني مبني على التجوز العقلي فإن قولهم أن الميولي العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضي ولا يستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لئلا يتقدم ويلزمه خلافه ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبني على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافي) يؤيده قول الشارح بمبني أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قيل عليه ان ما ذكره المصنف فيما بعد من أن الأعراض محدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدود كل واحد منها (قال الشارح كيف وهو مسطور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافي قوله فيما سبق ولما كان مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أي

(قوله قيد البضية) أي مغفرة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أي مغفرة النائب (قوله فلا يظهر للتطبيق) أي لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويغفر قبل لافادة في ارجاع الضمير في يحصونها الى المغفرة اذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولاً (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير النائب) فيه أن المغفرة تتجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصفائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى لقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أي كرد تكلمهم بالمعوم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) وحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا يثبت الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولا ينبغي أن قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يثبت منه أن لا يغفر ما دون الشرك لبعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة ونبوتها بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح فيجوز جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير البعثات وهو السز (قوله اذ المراد الخ) لتدليل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لأن الكفرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال

تعريف العين لا تعريف النقص (قوله قائم به) لاجابة الى ذكره (قوله كالهزول) ألا ولي أن يقول لا لبعض يكون وجود المركب والمرض معاً يعرف بملك كل منهما قيل لا نعم أن التعريف يصدق على المجموع للمركب فإنه لا يقوم بذاته بل بجزئه ولا ينبغي أنه لا معنى انما المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم قلنا بالذات ما لا يكون خارجاً عن الشيء والجواب عن أصل

الاعتراض أن الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع أن التعريف بالأعم جائز ومقبول على (والكبيرة) الأصح وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومبرادنا من العين هو هذا وإن كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود المرض الخ) انما نفرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون المرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في سبب والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه أن العبارة تأتي عن هذا المعنى فإن اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتباينهما بل المعنى أن وجود المرض في نفسه انما يحصل بحصوله في الموضوع لأن موضوعه من جهة علته فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا ينتقل عنه ولا لازم بقاء الملول بدون علته أو توارده عاتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فإن حيزه ليس من علته وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم وفيه أنه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في

فيه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومجلاً للنزاع ولو سلم لأيدل الاعلى الترتيب العقلي والتناهي في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره) قيل عليه إن تناهي الامكانين مبنى على تناهي الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً يمكن وثبوت الحجر غير يمكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فماعددا) والمصنف لما اكنى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده ما فسره الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك ولكونه يتحقق بالنجبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابله من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

الأربعة من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط التمام وان كان راجعاً الى اللفظ واللغة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للمعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع ابناء في الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ما قيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع منقوض وقدول الشارح احتج

والكيرة الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشبهة يعني عن حمل الكبار على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشبهة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان يحبوا كباثرتهم) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشبهة بلا دليل وفيه أن مقبرة ملعددا الكيرة غير متبينة بالاجماع بل بغيره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويظهر مادون ذلك من الصفات والكبار وهو مندفع بأن مقبرة الصغار أي عدم العقاب عليها متعين عند المعزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الى النفس عبارة عن النفس المبسطة فيم أيضاً لوقوعه في سياق النبي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أراه والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النبي أولاً فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلائلها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاماً في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جمل الشارح الجواب المتبني أنه يجب تخصيصها بالكفر جماً بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الأشخاص) قد أحجب عنه بأن التخصيص قصر العام على بعض ما يتناولوه وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بأن زيادة الجزء لا يحسن حتى يقال وينقل ما ذكر عن أهل اللغة ويمكن أن يدفع بأن المراد بصح أن يقال يفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) قيل عليه ولا استدلال أن يقول أنه منقول من الصفة وما أخذ من الجملة وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللنوع فيه مجال (قوله الفرض بيان جدونه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الفرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الفرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور يتناهى فالاولى بحال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لطلانه كما هو المذهب وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لا يخل بالمقصود (قال الشارح اذ لو مانته بجزئين) أي امر متقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الأمرين لا على التعيين

لكنه اكتفى بذلك تأخداً لما لا اتحادها في الفساد وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الادلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سبقين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الأمر المتقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد* وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعى حاصلاً مع زيادة ولم يتمل بإبطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية والظاهر ان هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكرة وللسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتعباً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد* ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين متقسماً لا إلى غير النهاية لم تكن الخردلة أصغر من

الحيل لان كلا منها حيثئذ يكون غير متاهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متاهية صار مقدار الجسم غير متاه فلا يتصور العظم والصغر بين الحيل والخردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل يمكن مقدور لله تعالى) فانه ان يوجد الافتراضات الممكنة ولو غير متاهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر

عن الكبيرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بازتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب إلا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلاً وللعفو عن صغيرة غير المجنب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً لان جزء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التزك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أي على الاطلاق) من غير تقييد أي تقييد الخلود (قوله لولا الخلود لم ينقصر) أي لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلود (قوله فيمكن منع هذا التيد) أي لان لم أن العذاب مضرة خالصة (قوله أيضاً) أي كنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد هنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أي كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن بمن الخ) وانما كان التخييل به أولى لان استعمال حرف الجر مع التمدى للتعدية الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الحبيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) أي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعبد وبشمل حرف الجر مع

أن يندى من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل لتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحيث كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان* وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مقرر فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الاجسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ثانى عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعتز في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله* أستغفر الله الانسان لا يتخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعننا (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل مناهيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته بخالفة لطبيعة الكل وحيث لا يثبت بالجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعرفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من اجسام مختلفة

المطالع * وأما مذهب الذي لم يستوف فهو مذهب غير صديقه ومع هذا لا يضرب بمطلوبنا وهو إثبات حدوث العالم فلما لم يستدل بإبطاله (قال الشارح لأن الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الأولى أن يقول لأن كل جزء من أجزائه إما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً لا يكون فإن كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والابتعاد الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فصلاً ولا وهما ولا قرصاً غير قابل للتديد للمذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين ويستعرف قوة الأولى أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الأمر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتكين بعلم الكلام ورجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذهب كما فعل الإمام الرازي شكر الله عليه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالنوع والاعتراض عليه كما فعل الإمام الغزالي في الهات (قال الشارح أما الأولى فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة) بهذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول إنما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والأنسب

ما ذكره بعض المحققين أن الاسم التعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل التعدي فإنه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لأن الفعل التعدي قوي في العمل لا يحتاج إلى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدي إلى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لأنه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً يخصر التقسيم) أي ويلزم أن لا يخصر التقسيم أن لم يندرج يقين السوفسطائي في التصور ويمنع عدم الاذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لا في القلب (قوله أمر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الإيمان ومال إلى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الإيمان مع القطع بأنه لا بد في الإيمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الإيمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الإيمان وإن كان مشهوراً فيها بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا إلى السجوم كما ذهب إليه صاحب المواقف (قوله إشارة إلى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافراً شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنع بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

(م - ٤١ - حواشي العقائد ثانياً) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا ينفك أن الاستدلال أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا إلى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً لواقع كان كل منهما غير متماهي الأجزاء في نفس الأمر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وإنما المعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا إلا في انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام إنما يكون لو قسم من النصف والربيط فلا ينتمي جزء من الأجزاء إلى ما لا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا ينفك (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن إثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وإن كان مبكراً من الهولاء والصورة بأن يقال الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وما لا يخلو عن الجواهر فهو حادث فلما كان هذا الدليل تماماً يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهولاء والصورة وإن لم يتم فلا يفيد إثبات الجزء وأن إثبات العدم مشترك للحكماء وإن كانت الأجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن للفاعل عندهم فاعل بالإيجاب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يستتر عنه الا واحد وان لم يكن واحداً من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استعداذاً
المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد
المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها
وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صوراً أو مركباً من الهولي والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء
التي لا تجزأ * وأما الهولي فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهولي هولي أخرى لان كل حادث
مسبق بآفة واذا كانت الهولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي بالافلاك أو بالنوع كافي بالناصره فآيات الهولي
والصورة يؤدي الى قدم العالم وآيات الاجزاء يؤدي الى الخدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل
واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاول) وأيضاً انما يكون تقدم الاجساد على تدبير زكها من الهولي
والصورة بالتقدم الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المدونة وهو محال مطلقاً

الحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعترض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي
لا الحكمي) وايمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن
الجواب يمنع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والنفقة) عطف تفسيري للذهول
(قوله فذلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحال عدم التصديق) والمنافي للإيمان
هو عدم التصديق لا الذهول والنفقة عنه (قوله فليس كذلك) أي كحال الذهول (قوله ولا يخفى
أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان)
حتى يجرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله
والا لكان الخطاب) أي ولو كان لفظ الايمان منقولاً الى معنى آخر مع انه لم يسن في الشرع
(قوله خطاباً بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة
من غير بيان لمناه ولو أريد به غير ما يعرفونه من لفهم لكان ذلك خطاباً بما لا يفهم ولما صح امتثالهم
من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان القوي) أي التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات
الشرعية) أي من الالفاظ التي نقلاها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء
من عند الله (قوله في المعنى القوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة)
أي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل
أن النصوص حجة بل قال ماضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء
الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أي عند أهل اللغة (قوله ولا

ولا يحسن أن يقال محال
عندهم كما قال البعض في
آيات الجزئية بحجة عن
الظلمتين المذكورتين (قوله
أدلة دوائها المذكورة في
الكتب الحكمية الخ)
أجيب بأن مراد الشارح
أن دوام الحركة مبني على
آيات الحكم المتصل وهو
لا يتصور على تقدير
التركيب من الاجزاء التي
لا تجزأ وامتناع الحرق
والالتصام مبني على نبوت
الحكم المتصل أيضاً وقال
بعضهم اصول الهندسة
تحرّف أوسه وقع موقع
أصول الفلسفة وسبب

التحرّف أنه لا يجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على آيات الهولي انتهى ولا يخفى (يخفى)
أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا يعني أنه لا يمكن نقله بدون الحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون الحل
قال هنا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله وأما لانها عرض) قيل عليه القول
بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فجرد قولنا
الحادث إماعين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات يعني أنها ليست
من الذات * وتقل عن الحشي وإما طرحها يقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالتبعية في التحيز *
ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف في القائمة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن
الانطباق حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والظاهر أن ماعدا الا كوان لا يمرض إلا للأجسام) وقيل بل للأجسام
المرتبطة * وينبغي أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالى بانصاف الجوهرية بل الاظهر على قاعدة المتكلمين
أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهبة والسكم والمرض فليس عروضا مذكور في الحقيقة
الا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأي الشارح) كلمة لعل غير مناسبة هنا لأن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه
لانتقاله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحقق أنه من عنده (قوله
يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤول الى الإيجاب كما تقول الفلاسفة أن كون الواجب موجبا
ليس كإيجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة الملازمين فانهم يقولون إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل
لكن المشيئة لازمة فلينأمل (قوله أي مستمر) نعم فسر به فلا يكون الكلام لقوا لأن المراد من المستند المذكور القديم
المستند لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله والآي وإن لم يكن القديم واجبا لزم استداده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول
أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز عدم القدم ومناقاة القدم بعدم فمضى هذا (٣١٩) لوجه لا يراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بشروط
المتعاقبة لا يكون الاحادنا
وحمل المستند على المطلق
وخل القديم على المستمر
للاحتراز عن القفو بل
لأن المقصود اثبات عدم
جواز عدم لاثبات القدم
خروج عن السياق بدون
الضرورة ووقوع في
نوارد الاشكال بلا سبب
(قوله فلا يلزم قدمه) أي
استمراره أو المراد فلا يلزم
قدمه وإذا لم يلزم قدمه لم
يلزم استمراره وإن جاز
استمرار بعض الاشياء
كالنفوس الناطقة عند
الحكيم فلا يضربنا لأن معنى

يجزى أنه الخ) أي دليل الكرامة على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فبرد عليه النصوص
المعاصرة) لدلائلها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي
لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على
التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو
أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالة بالوضع على التصديق القلبي لا يبعد في الشرع
واللغة إيمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم إيمانا وتصديقا في الشرع واللغة من دلالة بالوضع على
التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فبرد عليه أن دلالة الاقرار
بالوضع على التصديق القلبي لا يستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الايمان
شرعا ولغة وأن لا يوجد الايمان بدون ذلك يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بأن
توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع
على التصديق القلبي بدون ذلك الاقرار في الشرع واللغة إيمانا وتصديقا ولا يكون تصديق
القلب لازما في الايمان على ما هو مذهب الكرامة فلا يكون ما ذكره الشارح في الجواب مبطلا
لمذهب الكرامة فلا يتم الجواب فتقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لأن قوله
لاخفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان
والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيب
بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو قبيح عليه لا استدلال والمنع والنقض في التنبه لا يجدي نقضا (قوله اذا

الزوم يكفي) قوله نعم برد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الاعداد الى عدم تمتع لذاته حتى
يتمتع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث وأوجب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب
الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدم الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لأن علة عدم المدلول
عدم علة التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرها وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن
تنهي الى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنهي الى عدم تمتع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية
مثلا أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديم فيكون في عدمه زوال ذلك
الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون) قيل ولان الايمان لا توجد في الخارج
بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والامراض كلها جاذبة لما ذكرنا ولاها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة
(قوله لم يرد سؤال آت الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو بخالف قولهم السكون كونه انتهى وفيه انه لو كان مراده ان السكون الواحد ليس سكوتا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك للسكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول الكونين يكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شطرا للمبالغة ولا يخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة فلا يرد ما قيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والمود من أفراد الحركة. ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكوتا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل هنا السكون الواحد على الإطلاق وأيضا لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فلم أن إرادته السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٢٠) الذي يوهم بطلان تعريف الحركة أيضا باطل فلذا يلزم من هذا الخلاف بطلان

التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفا بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام وظنى أن هذا المنقول مما أسند الى الحنفي وانتمى عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله رد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة الى ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير

اعتبر الدال لدلالته لامي لا اعتبارها عند عدم المدلول (وهو التصديق القلبي) قوله اذ لا دخل في (الوضع) تبليط لقوله فبطل (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضا) أي لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الادعاء في النار (قوله لم يستحق الجنة) أي يكون مؤثما لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة وفيه أن آيات اللغة بدليل عتي بما لا يسمع بل طريق آياتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المتر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالتضبان والفرحان) أي يطلق لفظ التضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارات الغضب (قوله لكنه بخالف ظاهر كلام القوم) أي يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المتر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المتر لكون اقراره دليلا على التصديق فيكون الايمان مجازا في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أي وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله موافاة القلب شرطا) أي التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الزقاني والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على السكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان العطف يقتضى المتابعة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه متعوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على السكل وتقرر الجواب أنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على السكل بل يجوز أن يحول الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجا عن المعطوف

مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم وبخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكر والا فلا حاجة ليراده به العلم بما ذكر الشارح والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجدها غير باقية وأيضا لا يختص الاكوان في الاربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القران ترجيح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لا يجمع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان استقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلا فليزم اشتراكهما في كل من الجزئين الا انه أكتفى بجزء واحد لكون المراد واضحاً عنه من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذوات والمباهيات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتماثلين كالزوج والفرق
مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل
به قائلاً بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولاً ولم يعترض عليه بأنه لا يصح على القول ببقائها فإنه لا معنى للاعراض على قول
الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالنات كإبطال القول
بكونهما عبارة عن مجموع اليتوئين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت
آنية أو وضعية فلا يرد التخص بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة بحجتها بينها
في كلام الشارح وهو أن الدليلين الاخيرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة
وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلغى الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن الجرد الخ) لا يخفى
أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من الجرد (٣٢١) الجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس

فلا ينبغي الهول والصورة
والبدء الجرد لان كلا
منها منجيز على تقدير
وجوده وغير مشترك مع
الباري في التجرد بمعنى
عدم الانتفاء الى المادة
فهو معنى آخر غير مراد
هنا لان الجزء الذي
لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى
ولا ينبغي المتكلمون وجوده
فالاولى أن لا يورد الحاشي
هذا الدليل في هذا المقام
بل في القول التالي لهذا
القول (قال الشارح وأنه
يتبع الخ) هذا عطف على
المحصار وانما خصه
لان مثل الهول على

عليه (قوله فتأويل جملة خارجاً) أي جملة الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الكل وهو
الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم
فكانه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى بظاهر اقتضاء العطف المغيرة
بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان
اندوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون
دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة
قد تكون بالشدة وقد تكون بالمعدد وقد تكون بعمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد
وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضاً كان أو تفلاً) فعلاً كان أو تركاً (قوله كما
هو مذهب الحاشية الجا آن ما أبو علي الحاشي وابنه أبو هاشم فهو من
قبيل التعليب كمبرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان وتقصاته (قوله بما يقع
جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو
انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والنوافل
بما جعله المؤمن جزءاً لا بما جعله الشارع جزءاً فانتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من
غير أن يشرع) أي ليس بما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير نبوته أيضاً لا يضرب المطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى
حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العدة في نفي
المجردات الغير المتعيزة القديمة فعلى الأدلة القولية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) اراد هذا الكلام بما لا يحتاج اليه في هذا المقام
لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لادليل على النفي من الأدلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة
بجوانب الاقوال وان كان محلاً للمبتدئين وإقناعهم في التحير مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفاً وحله على معنى يتعجب منه
الصديان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم أن ما لادليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والالتصاع
بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونحو ذلك في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفيستة الذين لا يقولون حتى نحتمل أن يكون محضرتنا
حيال شاهة لارها ونشك باحتمال المجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم نفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

والالتهاف اليها والاضمار عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الانتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال الباعل للاختلال في المسأل وتكدر البال وسوء الاحوال والمحتج كيف ذهب عن قوله يجب وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأن هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركها والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولى أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولى لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال والجواب المذكور على تقدير تمامه انتهى أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولى ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية (٣٢٢) ان المسألة لم تخل عن وجود ما في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكل

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضاً كان أو نفياً كما هو عند بعض المعتزلة كبد الحيار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعاً) فإنه تكليف بنفس المعرفة (مقوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فإنه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وادعاء دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكاناً بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤثماً مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله دفعة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت مباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فبرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في مرادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ بأنه * وقد يجاب عنه بأن قول الشارح وذلك حقيقة

الطبيعي، موجود في الخارج * ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجه فيه فرد من أفرادها لكنه مخالف لما اعتبره الشارح واغنى أيضاً وحينئذ لا يتأني ما ذكره الشارح فإنه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفه لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل

تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا ينبغي أنه ساقط فان مراد الناقد انه لو استلزم انصاف كل فرد (التصديق) بالتمام انصاف المطلق بالتمام لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التام أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بنهاية الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول تأمل بك الشارح هذا الجواب لانه يعلم بما ذكر في بطلان التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولاً وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جنسها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا ينبغي أن هذا غلط فاحش فإن مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من مسبوقية للمسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من مسبوقية مسبوقية بالذات فليس أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن حجة الحوادث ولكن لان قطع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

بالزمان ويصدق عليه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة مثلاً نفي من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فإنه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرايم أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله أن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز ولضعف هذا السؤال آخره عن الكل والافترقة متقدمة على الثالث (قوله أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قبل قيد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلم مخلو به حقيقة وقراعه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضنا وفرضاً وتقيده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله * ويان كل من القيدتين خطأ فإن المراد من المتوهم أنه أمر معدوم ليس بوجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الذي ير المتأخر بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين أيضاً فإن الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٣٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متجزئاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب. اكون السؤال مختصاً بالجسم فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متجزئاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من المحدث وأن كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام إشارة إلى أن الأصح هو أن علاقة الاحتياج إلى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح أي القات الواجب الوجود) إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المستجمع

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استغنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحذف الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الايتاء (قوله وليسلام كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا اليت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النجاة) والعلماء أعم من النجاة (قوله والايمان يقبل من طائفة) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولاً فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يباير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما يباير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يباويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر وانصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التباين في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فيبينها تغاير ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى وانكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي إنكم أسلمتم وانكم

جميع الصفات السكالية إشارة إلى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فإن واجب الوجود عند الإطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطابق على غيره * وقبل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) إشارة إلى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للنسب لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يقيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني إشارة إلى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المبين وقوله لكن يرد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فينوجه المنع حيث ذكر على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه قلت هذا مما لا يساعده كلام الشارح أصلاً فإنه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم إلى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

العالم عند التلافة وإنما الحدوث الذاتي ثابت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فوردء له اشكالات وسمي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لنا احتاج الى الاستدلال والتكثفات والتمسقات * وبعض القاصرين تحجر في توجيه قوله وحل الحدث على الحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حل الحدث على المعنى المتأخر الموجود وحل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بالواسطة وقال مراد الحنفي حل الحدث على الحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى بمجموع قوله الحدث بالذات القديم بالذات فعنى قول المصنف والحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى الحدث بالذات المنشي الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى ورائت تمام أن بعضها تكثفات وبعضها هذيانا (قال الشارح مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم تخذوران * أحدهما ان يكون محدثا لنفسه أيضا * والثاني لزوم التامض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها والفاضل (٣٢٤) الحنفي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشئ لا يدل على نفسه فلا

يكون محدثا ومدلولا إذ لا يكون جائزا من العالم فيلزم التامض وهو كونه محدثا وعدم كونه محدثا وما ذكرناه ظاهر وأخسر (قال الشارح) وفريق من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو لمرضا أن الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقرر بأن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع ويجب لا ينفذ عنه شئ يحتاج الي الملة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا مضمه بل لا بد أن تكون خارجة عنه فكيف واجب الوجود

سادقون في قولكم أسلفنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام التنوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم نسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الانحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساوئهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أي ليس ما قد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطاة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المتأخر بنى عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شئ) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول البعد أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أي ترجع جانب الوقوع) والحق

وراجب الوجود لا يكون الا قديما ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة من تلك النير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافا من الحسام والأعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير انذ كورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فقط ما ذكره الشارح وما ذكره الخيال وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضا لا بنفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الخيال فأمل وأنصف ولا تجادل مع من سمي في اعتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل اللان * ثم يرد ما ذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد من مروض الملية والمعلولة من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهيات الممكنة

(ان) كمن أن أو في كل ساعة أو في كل سنة من تلك النير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافا من الحسام والأعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير انذ كورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فقط ما ذكره الشارح وما ذكره الخيال وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضا لا بنفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الخيال فأمل وأنصف ولا تجادل مع من سمي في اعتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل اللان * ثم يرد ما ذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد من مروض الملية والمعلولة من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهيات الممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لأن الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ لنفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود لشيء جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الح) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لأنه لا معنى لأن يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فيرد عليه ما ذكر بحسب الظاهر وأن أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لا افتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الى بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الح) فيه أن التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لا نسلم أنه يكون افتقارا الى ابطاله في إثبات الصانع وإنما يكون كذلك لو لم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله نبوت الواجب يتم بمجرد الح) لا يخفى أن الكلام في إثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى المقدمات المذكورة وبسبب الانضمام تقطع السلسلة

أن قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونها بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجبا عقلا لم يجب عليه تعالى بموجب حكمته أيضا فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لأنه ماف لا يجب بالحكمة لارسال الرسل (قوله ونخرجه عن حد المسابرة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجيح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا إشارة الح (قوله من قبل موافقة الدعوى) أى موافقة الامر الخارج للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهدا لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فبوة آدم عليه السلام إنما هي بعد خروجه من الجنة كما ذهب اليه الا كثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر في المواقف (قوله لم تكن حيوا أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس والى قوم فلا تكن حيوا أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحيا) والوحي يختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نيا وأعرض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنظوم في اللفظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقتلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام فهو بمعنى إلقاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لفظة والوحي بهذا المعنى لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحيا مختصا بالنبي عليه السلام تأمل (قوله قد أنزيت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أي بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكني حيوا أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التمين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه قل عنه من الامور الخارقة للعادة الح (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أبواب البصائر (قوله ومبني الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أبواب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الح) فلو كان متابعا محمدا عليه

(م - ٤٢ حواشي العقائد تأتي) (شجاع الدين) فثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الح) يريد أن إثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضا لكن الشارح اكتفى بأحدها لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضا * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على نفسه (قوله وهما باطلان) قبل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ساهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ ما لم يجب

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلة فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده
فالمجموع من حيث المجموع بحيث لا يتذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط
في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الأفاضل ولا يحتاج الى ترتيب زمني
أيضا قانا نعتبر جميع النفوس الناطقة (٢٢٦) جلتين إحداها بدون نفس زيد مثلاً والاخرى مع زيد تم تطبيق

الاسلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين
النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث
(قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوى الرسالة (قوله اذ لجواز الخ) أي لجواز
الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السور) عند الأكثر
أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الاحكام لبطال دلالة المعجزة
وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما نصد اليه) فان المعجزة اتما دلت على صدق النبي عليه
السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال
(قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة
على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة)
أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد
ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكيفية عن
الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكيفية عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل
على فساد صدور الكيفية عنهم * وأجيب عنه بان جواز صدور الكيفية عنهم يستلزم جواز ظهورها
عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي
حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في التهلكة) والقاء النفس في التهلكة حرام (قوله ورد
بأنه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بدعي البطلان وقوله يفضي الخ صرح
به في شرح المواقت (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة)
أي في ذلك الوقت لفظة الواقي وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض)
أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني
جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام
بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للسفينة القائلة بان اظهار القاء النفس في التهلكة بالتبع بل نقض
دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاها لم فلا طريق لهم ان يمنحوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض
ولا نقض (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف
الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلاً له فتدبر (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص)

الجلتين فان كان بازاء كل
شخص من الجملة الزائدة
شخص من الجملة الناقصة
كانت الناقصة مساوية
للزائدة هذا خلف وان لم
يكن لزم تنامي كل منهما
* وأجيب عنه بعضهم
باختيار الشق الثاني ومنع
لزوم التنامي لجواز كون
الزائد في غير المتفق واقفا
في الوسط * وقد يختار
الشق الاول مطلقاً أي
سواء كانت الامور الغير
المتناهية مرتبة أو غير
مرتبة ويقال لا يلزم لزوم
تساوي الجلتين فان وقوع
كل جزء بازاء كل جزء
من الجلتين كما يكون
بالتساوي يمكن أن يكون
بعدم التناهي وإن سمي
بمجرد ذلك تساوي فلان لم
استحالته فيما بين التامة
والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي فالمعقول
على الدليل السابق وان كان
مختصاً بجانب العلة (قوله
لانها مرتبة بحسب اضافها

الى أزمنة حدوثها) منثماً اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجلتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي)
خصوصية كل واحد من آحاد الجلتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والمترتب وغير
المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنامي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنامي شيء منها *
والثاني أن يلاحظ آحاد الجلتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما * وقد ألتفتوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيها بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلفوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملة فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيمكن تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا . وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند قصد التطبيق فلا تطابق فيها

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصرف عن المطلوب العام المجعل مقابلاً لمصرفه عن الظاهر الخاص أريد به ما عدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الأمة بحسب كالم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة إتيانهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد بوجه) أي الاستدلال للذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المتن في المتن منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بأن الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقب وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لا ندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مرهم ليس بمعجزة لكونها عليه السلام ولا ارهاص لميسى عليه السلام ويؤيده علم مرهم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضربنا نسبته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أي النزاع في أن ما ظهر من مرهم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساد) اذ كلاماً في أن ما ظهر من مرهم نسبته كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان بنا بألف الاشباع الخ) أي بينا وبيننا مشبهة أو متصلة بما الزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة وكونها طرفين بنصفان معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والافنى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عدم الكرامة بمعجزة الخ) أي جعل الكرامة بمعجزة باعتبار دلالة على صدق دعونه وحقيقة نبوته لأنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدى (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحتفاء (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التمييز وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لايات أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يرد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أساء الاسد وبه سى الرجل وينو ساعدة قوم من الانصار

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم تلاحظ خصوصياتها ولم يبين لكل واحد منها مرتبة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تنامي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي والحشي القاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتيب لا مكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لازماً للحكماء في قولهم بعدم تنامي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * فيل المقصود ما أفاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجمعة والغير المترتبة لا بحسب

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق القرصى المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويمكن فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للسكافية لاعمال متفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي حدود النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تنامي الكل (قوله فان الذهن لا يتدر الخ) علة لاعتناء الوهم أي اعتبار العقل قائم بكن برهان التطبيق

جاءوا (قال الشارح ولا يرد النقص الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فإن كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقص بالمراتب (٣٢٨) الممكنة من الأعداد والمقدورات الممكنة أيضاً وإن كانت موهومة

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقص بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لأن معنى لا يتناهي الأعداد الخ أنا لا يختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم يتقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الأولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويها بعيني عدم الانقطاع كافي الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فإن مراتب الأعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منها باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما يتعطل المراد أجاب بأن كلا منهما غير متفق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أي أو بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أي ترك علي رضي الله عنه قصاص الأشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلاف على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فإن وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الإمام بالفعل (قوله وهذه الأدلة) المذكورة في الشرح (قوله لطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب بدليل سمي أو عقل (قوله أصلاً) أي لأعلاً ولا سماً (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الإمام على الله لأعلاً ولا سماً (قوله والحق والتبجح المغليين) أي وبطلان قاعدة الحسن والتبجح المغليين فلا يجب علينا تجنب أنه يجب علينا سماً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الإمام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم منه (قوله وبمعنى النسبة إلى الجاهلية) بأن يقال مئة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمي بأنه لا يجوز أن يراد بالإمام هنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالإمام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فإن قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للإمام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع إنما يتألف في الثاني لا الأول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه * فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه إنما يلزم أن يكون ظالماً أن لو خلق الله فيه ذنباً مطلقاً للمدالة وهو غير لازم إذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مطلقاً للمدالة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ما حجة العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون حاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالماً لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح للعصمة بالملكة تسامحاً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فمدبر (قوله لا يلزم أن

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتفاق والتزيب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة إلى العلم المحيط والكلام في إحاطة الأوهام * ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في الين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثير إنما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عديم غير موجود لا في الخارج ولا في نفس الأمر * ولو سلم وجودها في نفس الأمر لانسلم عدم تنهاها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الأنبياء بتعلق

واحد أو تعلقات متناهية . وأمثال هذه الأباطيل لا يلبق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا يتحسر بها أوهام المبتدئين واللائي
بحالنا أيضاً أن لا نعرض لسؤاله . ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين . فنقول لا يخفى أن المراد إيراد
التقضى بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً
في الإزل لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الإزل (٣٢٩) عندنا فورد هذا التقضى على من

يقول به لأعلى من يقول
بحدوث علمه ولأعلى من
يخصه بالأكليات . ولعل
وجه التأمل هذا وليس
المراد التقضى بنفس علمه
أو بتملقاته فيجري برهان
التطبيق في تلك الأمور
الغير المتناهية بحسب علمه
تعالى . وإن لم يجز باعتبار
أوهام الناس (قوله
توضيحه أن التناهي وعدم
التناهي فرع الوجود الخ)
يعني هذا مراد الشارح
وإن كان مردوداً بما
ذكره المحشي في القول
السابق ومنهوماً عند
المتكلمين فاتهم يقولون
خلافه متناه وخلافه غير
متناه وهو أمر عديم أي
معدوم في الخارج وعدم
ولا يقولون بالوجود الذهني
والقول بأن هذا الاتصاف
وأمثاله على فرض الوجود
ممنوع فاتهم يقولون زمان
متناه وزمان غير متناه وعدم
أزلي وأبدى مع قطع النظر
عن الوجود وفرضه

يكون عاصياً بالفعل) فإن المعصية أهم من الظلم فليس كل عامس ظلماً على الإطلاق كذا في شرح
المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مستقلة للمعادلة مع عدم
التوبة والصلاح لأعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد
يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (قوله على أن صبح الأفعال
للحدوث) لا للبقاء والاستمرار (قوله قالوا بشرط المعادلة الخ) هذا تأييد لا شرط لعدم الفسق (قوله
هذا أعم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره (قوله في خصوصيات
الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن
الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترهب اللعن الخ) أي ليس الأمن للطوائف المذكورة بالأوصاف
لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من
الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد
الفن) أجيب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد
الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته وسظم مقاصده
وسيدكر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصية من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه
الذنب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم بما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع
القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً فيه
غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض
انكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله
لعدم احتلائها) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة المحرم
تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعدي فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة (قوله
لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاه
ابليس بأبي عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور
الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمة
فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون
ما فيه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة ما فيه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأ
(قال الشارح لا تفرقة في العبريات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لسبب فرد لا أن يكون
لبعض دون بعض وحيث يُلزم أن يكون بعض المجتهدين بحكم بالخطأ وبعضهم بالإباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم السكبي وحاصل الدفع على نظام تفدير أن المراد من لفظ الله
مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر
بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام
فإنه مسئلة من العلم المطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن الأبعد العلم والتبوت عند مخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافيين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أي إن أريد بقوله لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي (قوله فلا تقرب) أي لا يطابق الدليل المدعي إذ كلامنا في الحكم الاجتهادي أي قولنا المجتهد قد يخطئ يراد به أن المجتهد قد يخطئ في الحكم الاجتهادي والدليل إنما يثبت أن المجتهد يخطئ في الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة إلى) أي إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهادياً كان أو غير اجتهادياً (قوله بل هو أول المسئلة) إذ مآل قولنا المجتهد قد يخطئ إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق (قوله لا تفضل العامة) والوجهان الآخران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم وصلى الله

على سيدنا محمد النبي

الآمي وعلى آله

وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل

نظام بعد أن اعتنى بتصحيحها ونقيحها جمع من أفاضل العلماء

الأعلام * فصارَت هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن

وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله الفتي

﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبع

﴿ مطبعة كردستان المليبة ﴾

بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هـ

على صاحبها أفضل

الصلاة وأزكى

التحية

قل هو الله أحد (يعني

يتوهم من ظاهره أيضاً

الاستدراك ويمكن دفعه

بأن يقال المراد من

الوحدة الوحدة في صفة

وجوب الوجود لا في

الذات وإن أمكن دفعه

بجمله بدلاً من الله تعالى

أو خيراً عن هو لاعتن

الله فلا يرد أن هذا التوهم

لا يتأتى على بعض التقادير

ودفعه أيضاً لا يتأتى على

ما اشتهر من أن المراد

من الأحد الوحدة في

الذات * هذا آخر ما كتبه

العلامة محمد الشريف رحمه

الله تعالى * والله الحمد

والمنة وصلى الله على سيدنا

محمد النبي الآمي وعلى آله

وسلم آمين